د. إياد كريم الصلاحي

المعاد عند الفلاسفة المسلمين

من الكندي إلى ابن رشد

مقاربة تحليلية / نقدية



المعاد عند الفلاسفة المسلمين

من الكندي إلى ابن رشد



الكتاب:

المعاد عند الفلاسفة المسلمين

من الكندي إلى ابن رشد - مقاربة تحليلية نقدية

المؤلف: الدكتور إياد كريم الصلاحي

الإصدار الأول 2012 م

عدد النسخ: 1000/ عدد الصفحات: 176

التدقيق اللغوي: مظهر اللحام

الغلاف: م. جمال الأبطح - الإخراج الفني: مناف نفاع

الترقيم الدولي ISBN 9789933402877

صفحات للدراسات والنشر

سورية - دمشق - ص.ب: 3397

هاتف: 00963112213095

تلفاكس: 00963112233013

www.darsafahat.com

info@darsafahat.com

الإشراف العام: يزن يعقوب

جوال 00963933418181

الدكتور إياد كريم الصلاحي

مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة واسط

المَعادُ عِندَ الفَلاسِفَةِ المُسلِمين
من الكندي الى ابن رشد

مقاربة تحليلية نقدية



2012

الفهرس

الفصل الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

تستمد المباحث الفلسفية قيمتها العلمية ومركزها الفكري من أهميتها في كشف حقيقة الوجود، أو من صلتها بدراسة الحياة الإنسانية، من توضيح غاية الإنسان، وتنظيم سلوكه، وتحديد العلاقة (الميتافيزيقية) أو (الطبيعية) بينه وبين عناصر الوجود المختلفة. لهذا كانت (مسألة المعاد) ذات قيمة خاصة وأهمية معينة منذ نشأة التفكير الفلسفي، إذ هي من أوثق المسائل الفلسفية صلة بالإنسان، وأكثرها أهمية، نظراً إلى تحديد مصيره ونهايته، وليس أدل على ذلك مما ثار فيها من مناقشات وجدل، وما اشتبك عندها من آراء، واصطدم فيها من مذاهب في كل عصر من عصور الفلسفة.

المَعَاد أملٌ حلو، زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة، وخيال عذب، طاب لنا أن نسبح وراءه، فاكتسى بكساء الواقع، وغيَّب شغفنا بالبحث عنه، حتى كدنا نبرزه في مظهر الحاضر، وسلوة نتسلى بها عن الحرمان أو عثور الجد وسوء الطالع، وثأر من الموت الذي يحمل الشاب على الرحيل في عنفوان شبابه، ويرغم الشيخ على السير، وإن تباطأ به ركابه، فهو إذاً عون على الحياة وامتداد لها، عون على ما فيها من بؤس وشقاء وآلام وويلات، ووصلة لأجل، وإن طال قصر، وعيش وإن ساء فمرغوب فيه، وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجددها، وكانت غريزة الاحتفاظ بها أول دافع للقول باستئنافها، وقد صوَّر الإنسان هذا الاستئناف بصور شتى وأساليب

متباينة، هي في جملتها صدى لرغباته أو صورة لعالمه الحاضر والحياة التي يحياها.

هناك باعثان رئيسان لاختيار (مسألة المعاد) موضوعه (المعاد عند الفلاسفة المسلمين) موضوعاً لهذا الكتاب هما جدة الموضوع، فبحسب علم الباحث هذا العنوان لم يدرس من قبل دراسة فلسفية أكاديمية، نعم هناك الكثير من الكتب الدينية التي تحمل عنوان (المَعَاد)، لكنها تعتمد النص القرآني محوراً لها، لا تتعداه إلى النظريات الكلامية والفلسفية، وإنْ مرَّتْ على تلك النظريات فهو مر الكرام، مروراً على سطحيته، فإنه يحمل في ثناياه الكثير من التشكيك والاتهام، إنْ لم أقُلْ التكفير السابق، الذي لم يسبر غور تلك النظريات، ولم يقلِّبها على أوجهها المختلفة، فترى تلك الكتب على عناوينها عنواناتها وبهرجاتها ليست سوى ترديدات ببغائية، واحدها يغني عن كثيرها. وأما الباعث الآخر على الدراسة فهو أنَّ فكرة المَعَاد تترتب عليها المسؤولية والجزاء في الحياة الآخرة، لذا فهي من أهم البواعث لقيام مجتمع فاضل، أساسه احترام حقوق الآخر، والوقوف عند كل ما تتطلبه الحياة الفاضلة العادلة.

يهدف البحث إلى بلورة رؤية فلسفية لمشكلة، ليست ثمة فلسفة إلاَّ وقالت كلمتها فيها، سواء بالإيجاب أم السلب، بالتصريح أم التلميح، منذ تشكل الملامح الحضارية الأولى للإنسان إلى يومنا هذا، معتمداً في ذلك على المنهج التحليلي المقارن، ساعياً من وراء ذلك إلى التركيز على تلك المشكلة وما تفرَّع منها بتفكيك الأفكار والنظريات إلى عناصرها الأولية، مقارنة بالأفكار السابقة واللاحقة على السواء، لذلك اعتمد الباحث تبيان المقدمات الضرورية لكل فيلسوف من الفلاسفة، لأنَّ تلك المقدمات يجب معرفتها قبل الدخول في أي ممارسة لطريقة الفهم، إنَّ هذه الطريقة

تتحكم فيها قواعد منطقية وشروط قبلية، لا تتحقق من دونها، على أساس أن ذلك من شروط القراءة المنهجية التي ترفض الأخذ بالتفاصيل من غير روابط عامة تشدها، وتتحكم فيها.

أخيراً. لا أقول إلا ما قاله أحد الحكماء: إنّي رَأيْتُ أنّهُ لا يَكْتبُ أحَدٌ كِتاباً في يَوْمِهِ إلاّ قالَ في غَدِهِ: لو غُيِّرَ هَذا لَكانَ أحْسَنَ، وَلَوْ زيْدَ هَذا لَكانَ يُسْتَحْسَن، وَلَوْ قُدم هَذا لَكانَ أفْضَل، وَلَوْ تُرِكَ هَذا لَكانَ أجمَل، وَهَذا مِن أعْظَم العِبَر، وَهُوَ دَلِيل عَلى استيلاء النّقْصِ على جُمْلَةِ البَشَر.

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

الفصل الأول

فكرة المعاد وجذورها في الفكر الفلسفي اليوناني

أولاً- المُعاد لغةً واصطلاحاً

أولاً- المعاد لغةً:

المعاد مصدر ميمي، أو اسم مكان، وهو مشتق من العَوَد أي الرجوع، وهو توجه الشيء إلى ما كان عليه، أو الحال الذي كان الشيء فيه فباينه فعاد إليه.

المعاد: كل شيء إليه المصير، والآخرة معاد الناس، والله تعالى المبدئ المُعيد، وذلك أنه أبدأ الخلق ثم يعيدهم[1].

والمعاد: الآخرة والحج ومكة والجنة والمرجع والمصير وبكلها فُسر قوله تعالى: ﴿لَـرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ [القصص: 85]، والمرجع، والمصير[2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ يعني إلى مكة، عدة للنبي، صلى الله عليه وسلم، أن يفتحها له، وقال الحسن: معاد الآخرة، وقال مجاهد: يحيه يوم البعث، وقال ابن عباس: أي إلى معدنك من الجنة[3].

1- ينظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت)، ج4، ص181.

2- ينظر: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: عبد الخالق السيد عبد الخالق، ط1، مكتبة الإيمان بالمنصورة، القاهرة، 2009 م، ص 268. مادة (عود).

3- ينظر: أبو الفضل جمال الدين محمد مكرم ابن منظور، لسان العرب، ط4، دار صادر، بيروت، 2005 م، مج 14، ص 326، مادة (عود).

ثانياً- المعاد اصطلاحاً:

المعاد: الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، وفيه اصطلاحات أربعة، ثلاثة منها للمتكلمين، والرابع للفلاسفة الإلهيين.

أما الثلاثة التي للمتكلمين فهي:

1 - عند القائلين بالمعاد الجسماني فقط وعن عدم، وهو الرجوع إلى الوجود، أي الحياة بعد الفناء، وهم أكثر المتكلمين.

2 - عند القائلين بالمعاد الجسماني فقط، ولكن عن تفريق، وهو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت.

3 - عند القائلين بالمَعَاد الجسماني والروحاني معاً، وهو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وهم المحققون من المتكلمين.

4 - عند القائلين بالمَعَاد الروحاني فقط، وهم الفلاسفة الإلهيون، فمعنى المَعَاد الروحاني المحض، رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن، واستعمال الآلات، أو التبرؤ مما ابتليت به من الظلمات.

حقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وأما المعاد الروحاني المحض، كما يراه الفلاسفة، فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن، واستعمال الآلات، أو التبرؤ مما ابتليت به من الظلمات[1].

1- سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ج3، ص 338.

ثانياً- المعاد عند أفلاطون:

لم نجد عند اليونان قبل أفلاطون وأرسطو أفكاراً واضحة عن البعث والمَعاد، إلاّ ما كان أفكاراً يكتنفه قدر كبير الغموض، عدا النحلة الأورفية التي أوجدت أول مرة في الفكر اليوناني فكرة ثنائية النفس والجسم، إذ تتميز النفس من الجسم تمام التمييز، فالجسم كالسجن أو القبر، وإن وجودها فيه هو عقاب لخطيئة سابقة في حياة أخرى[1]، وسيأتي اليوم الذي تتخلص فيه النفس الصالحة من دولاب الولادات المتكررة، وتستعيد طبيعتها الإلهية، فتحيا حياةً روحيةً في العالم غير المنظور[2]، ويمكن القول: عدا ذلك ليس هناك ما يمكن أن يُشار إليه، ولكنْ مع أفلاطون ومن ثم أرسطو تتبلور نظرية متكاملة ذات مقدمات عقلية، تؤدي إلى نتائج، هي مواقف ستكون مؤثرة بعد ذلك أيّما تأثير، سيستمر حتى يترك آثاره في الفكر الفلسفي الإسلامي، كما سنرى، لذلك سنتناول هذين الفيلسوفين بشيء من التفصيل.

المحور الذي تدور عليه فلسفة أفلاطون هو النفس الإنسانية بعدّها مقر المُثُل ومصدر المعرفة، ولقد كان في هذا الاتجاه أميناً على فلسفة سقراط الذي اتخذ من الحكمة المشهورة (اعرف نفسك) شعاراً، فحوّل بذلك توجّه الفلسفة، وأحدث فيها أول ثورة خطيرة في تاريخها، وظل سقراط حياته يشقى في هذا البحث، ولم يبلغ غايته، فتابع أفلاطون السير على الدرب، ليكشف عن طبيعتها، وأحوالها، وأقسامها، وخلودها[3].

1- ينظر: د. حسام محيي الآلوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م، ص 272.

2- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط5، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م، ص 7.

3- ينظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ط4، سلسلة نوابغ الفكر العربي/ 5، دار المعارف، القاهرة، 1991م، ص 87.

أولاً- ما هية النفس:

يتناول أفلاطون موضوع النفس وخلودها على محو رئيس في محاورة (فيدون)، ويتطرق إلى ذلك الموضوع في محاورات أخرى[1]، هادفاً من ذلك إلى توضيح ماهية النفس وتمييزها من الجسد. وعدّها عنصراً متميزاً ذا صفات خاصة بعيدة كل البعد عن صفات الجسد، وحيث «إنَّ هناك نوعين من الحقائق، أحدهما منظورة وثانيهما غير منظورة، والحقائق غير المنظورة تحتفظ دائماً بذاتيتها، بينما لا تحتفظ المنظورة بذاتيتها»[2]، فإن فينا شيئين، أحدهما الجسد والآخر النفس، والجسد يشبه العالم المنظور، بينما النفس تشبه الشيء غير المنظور، ثم يرتفع أفلاطون بمستوى تجريد النفس إلى الحد الذي يستحيل معه رؤيتها، وإنها تستعمل الجسد أداة لبحث أي مسألة بوساطة البصر أو السمع أو أي حاسة أخرى، فالجسم هو الآلة، حينما يكون البحث بوساطة الحواس، «فالنفس تشبه من كل وجه، ذلك النوع الذي يبقى كما هو دائماً، أكثر من ذلك الذي لا يكون كذلك، أما الجسد فهو مشابه للنوع الثاني»[3]، و«النفس تشبه ما هو إلهي، وخالد ومعقول، وذو صورة واحدة، وما هو غير قابل للانحلال، وما هو دائماً بذاته، وإن الجسد يشبه ما هو إنساني، وفانٍ، وغير معقول، وذو أشكال متعددة، وما هو عرضة للانحلال، وما لا يبقى هو ذاته»[4]، إذاً أليس «الانحلال السريع هو الذي يلائم الجسد، وأما النفس

1- ينظر: فايدروس ضمن: محاورات ونصوص لأفلاطون، ترجمة أميرة حلمي مطر، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1986م، ص 76 فما بعد، وينظر أيضاً: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة، د. ت، ص 279 فما بعد.

2- أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار وعباس الشربيني، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1974، ص45.

3- أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار وعباس الشربيني، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1974، ص 46.

4- المصدر نفسه، ص 47.

فعلى العكس، يلائمها عدم الانحلال المطلق أو أي حالة أخرى قريبة من ذلك»[1].

إذن النفس جوهر بسيط، وليست نتيجة لنشاط الجسد أو التكوين الفيزيائي، وكذلك ليست كالنغم للقيثارة، لأنها تكون عندئذ نتيجة للبدن، تموت بموته، وتبقى ببقائه، ولأنها تتحكم فيه، وتقاوم مطالبه، فهي سبب نشاطه، وسبب تناسق وظائف الكائن، ووجودُها مستقل عنه بدليل التذكر، وهي تحرك الجسم الذي لا حركة له من ذاته، وتدبره، وتعانده[2].

يضع أفلاطون للنفس ثلاث قوى، هي القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية.

القوة العاقلة: هي التي نعقل بها، والقوة الغضبية هي التي نغتاظ بها، والقوة الشهوية هي التي نعطش ونجوع بها، وهي حليفة اللذة، والعدالة «هي الموازنة بين هذه القوى الثلاث، وانقياد القوتين، الغضبية والشهوية لتوجيه القوة العقلية، فهي المدبرة، والمسيطرة عليهما»[3].

وهذا التقسيم لا يعني بأي حال من الأحوال أنَّ أفلاطون لا يؤمن بوحدة النفس، لأنه يجزم على نحو لا يقبل النقاش بأن أقسام النفس هذه يجب أن تؤلف جوهراً واحداً، وإلا فإن أي خلل في تأدية أي مهام لهذه الأقسام يعني انسحاب ذلك الخلل على باقي الأجزاء الأخرى، وخروج

1- المصدر نفسه، ص 47.

2- ينظر: حسام محيي الدين الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، مطبعة جامعة بغداد، 1990، ص206، وينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 88-89.

3- ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ص 152، وقارن أيضاً: طيماوس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم: ألبير ريفو، وزارة الثقافة، دمشق، 1968م، ص 325، وقارن أيضاً: فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون)، ترجمة: أميرة حلمي مطر، ص77- 78.

النفس عن الهدف المرسوم لها، ويعالج هذه المسألة في بحثه عن مصير النفوس بعد الموت، كما سيتوضح لاحقاً، ومما يدعم وحدة النفس عنده أنه لو كان يعني بتقسيمه النفس إلى أجزاء، لقال بنفوس ثلاث، وليس بأجزاء للنفس، إذ كيف تؤثر النفس العاقلة في الموازنة، إذا كانت المسألة نفوساً منفصلة، وليست نفساً واحدة، تتصارع فيها قوى وتوجهات مختلفة؟.

ثانياً- أدلّة خلود النفس:

يؤمن أفلاطون إيماناً قطعياً بأنَّ نفوسنا كانت قبل هبوطها إلى عالم الجسد في عالم (الوجود بالذات)، أي عالم المثل، وهو يؤمن أيضاً بخلودها بعد الموت، لأنها - كما مرّ بنا من قبل- أشبه ما تكون بالإلهي الخالد غير المتحلل، وله على خلودها حجج ضعيفة جداً[1]، يمكن إيجازها بالأفكار الآتية:

1 - إيمان أفلاطون بالسُنّة اليونانية القديمة التي ترى أنَّ مقر الأرواح بعد الموت في (هاديس)، ثم تعود إلى هذا العالم ثانية، وتولد مرّة أخرى من أولئك الذين ماتوا، وفقاً للمبدأ الكلي لكل كون من الأضداد تتولد ما هو أضداد لها،[2] ومن ثم فإن الأحياء ينشؤون عن الموتى، كما ينشأ الموتى عن الإحياء[3].

2 - إنَّ النفس لما كانت موجودة في عالم غير عالمها الجسمي الحالي، فإنها اطلعت في ذلك العالم على جميع المعارف، ومن ثم إذا

1- ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ترجمة: زكي نجيب محمود، ط 2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م، ص227. وينظر: حسام محيي الدين الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص 209.

2- أفلاطون، فيدون، (النشار)، ص36.

3- المصدر نفسه، ص 37.

نسأل رجلاً، فإذا كان مرتباً ترتيباً منطقياً، فإنه يذكر من تلقاء نفسه كل شيء، كما هو في الحقيقة[1].

3 – التمييز بين الحي والجامد، فحياة الحي ليست من جسميته، وإلاّ كان كل جسم حياً، والحال ليس كذلك، فمصدر حياة الحي شيء غير الجسم، جوهر حياة، أو هو مشارك للحياة بالذات (مثال الحياة)، وكل ما هو جوهره حيّ أو قابل للحياة فلا يقبل الموت، لأنّ الموت ضد الحياة[2].

4 – النفس تدرك الماهيات غير المادية والكليات، وهذه بسيطة وغير مادية[3].

يثبت أفلاطون أنّ النفس تتحرك حركة من ذاتها، وكل ما يحرك نفسه بنفسه فهو مبدأ الحركة، ومن المستحيل أن يفنى أو يوجد، ويترتب على ذلك على نحو ضروري أن تكون النفس غير حادثة بل أيضاً خالدة[4].

ثالثاً- مصير النفس:

يؤمن أفلاطون بأنّ الجسد بعد الموت مصيره الانحلال والتبدد، ويشبهه بالدخان، و«أنّ النفس لا تفنى، وعند مفارقتها الجسد تذهب إلى

1- المصدر نفسه، ص38.

2- ينظر: حسام محيي الدين الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص 208.

3- ينظر: حسام محيي الدين الآلوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م، ص143.

4- أفلاطون: فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون) ترجمة: أميرة حلمي مطر، ص 77، وقد اعترض أرسطو بعد ذلك على هذه الفكرة إذ قال: إن أفلاطون لا يمكنه أن يقول الذي كثيراً ما يظن أن المبدأ هو ما يحرك ذاته، وذلك أن النفس – كما قال- باخرة مع السماء. أرسطو، مقالة اللام، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، تحقيق: موريس بويج، بيروت، 1967م، مج 1، ص 63، وقد علل ابن رشد ذلك: بأن النفس عند أفلاطون هي المحرك ذاته، والنفس عنده إنما وجدت بآخرة مع كون السماء، فلم يكن في وقت الحركة الدائمة غير المنتظمة عنده نفس، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس (بويج)، مج3، ص 1575.

ديار (هاديس)، عالمها الأصلي، حيث الصفاء والحقيقة، والعالم غير المنظور النبيل الطاهر، فتسكن بجوار إله خيّر وحكيم، ولكن ليس مصير النفوس جميعاً هو هذا، بل هناك درجات تكافئ ما فعلته عندما كانت في سجنها الجسد، فنفس الفيلسوف مثلاً لم يصبها الدنس في الحياة، لذا فإنها ستذهب نحو ما هو إلهي وخالد، أي نحو ما يحقق لها السعادة. أما النفس المدنسة وغير الطاهرة فتبقى- حين تغادر الجسد- قريبة منه مثقلة بالجسد ومنجذبة إليه وممسوكة بجانب المكان المنظور، خوفاً من أن يكون لها ذلك الذي هو غير منظور، والذي يُدعى ديار (هاديس)، فتتمرغ بين الأضرحة والمقابر، حيث ترى حولها في الواقع بعض أشباح النفوس»[1]، هذا هو عقاب النفوس الشريرة، ولأن أفلاطون يؤمن بعقيدة التناسخ، فهو يرى أنَّ هذه النفوس المدنسة بعد عودتها إلى الحياة مرة ثانية لا يكون مصيرها ليس أحسن من السابق بل أسوأ بكثير إذ إن «الذين مارسوا في شره الفجور والسكر، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم، تدخل نفوسهم طبعاً في صور الحمير أو ما يشابهها من حيوانات»[2]، ثم إن أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب فإنهم يعودون في صور ذئاب وصقور[3].

أما النوع الإلهي فليس هناك واحد، إذا لم يكن قد تفلسف، وإذا كان قد رحل من دون أن يكون نقياً تماماً، يكون له الحق في الوصول إلى ذلك، وإنما يبلغ إلى ذلك محب المعرفة وحده[4]، أي إنَّ للفيلسوف الحق وحده، هو الذي يصعد إلى السماء عند موته، إذ لا يسمح لأحد مِمَّنْ لم

1- أفلاطون، فيدون (النشار)، ص 48.

2- المصدر نفسه، ص48-49.

3- المصدر نفسه، ص 49.

4- أفلاطون، فيدون (النشار)، ص 49.

يدرسوا الفلسفة، ولم يكونوا على طهر كامل ساعة الرحيل من هذا العالم بأن يدخل في صحبة الآلهة، وهذا هو سبب امتناع من كرّسوا أنفسهم عن شهوات البدن، فهم لا يمتنعون عنها خشية إملاق أو عار[1].

أما النفوس الأخرى فإنها تسعى جاهدة للوصول إلى مكان الآلهة لترى الحقائق، لكنها لا تصل جميعها إليه، فنتيجة لتزاحمها أولاً، ونصيب كل منها من مشاهدة المثل، ثانياً، يقسمها أفلاطون إلى أقسام[2].

ثالثاً- المعاد عن أرسطو:

ولمعرفة رأي أرسطو في مصير النفس الإنسانية، وهل هناك حياة أخرى في رأيه تتبع هذهِ الحياة الراهنة وكيفيتها، وما تتسم به من صفات، يجب الإحاطة بمذهبه في النفس من طبيعتها وقواها وصلتها بالبدن إلى مصيرها، وهل هي خالدة أو فاسدة وهل يسمح مذهبه بالقول بخلودها؟.

سنحاول عرض مذهبه في النفس مجملاً على غرار بحثنا لأفلاطون، وبقدر ما يتطلبه غرضنا الأساس، لكي يكون كلامنا عن بصيرة، وحكمنا عن برهان.

أولاً- تعريف النفس وطبيعتها:

يعرّف أرسطو النفس بأنّها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة[3]، وعلى هذا التعريف فإنَّ النفس عند أرسطو غير الجسم، فالنفس جوهر أو صورة للجسم المادي، الذي هو موجود، والنفس صورته وكماله

1- ينظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ص 231.
2- للاطلاع على هذه الأقسام بتفصيل ينظر: فايدروس، ضمن: (محاورات ونصوص لأفلاطون)، ترجمة: أميرة حلمي مطر، ص 81.
3- أرسطو، النفس (بدوي)، ص30.

وفعله، والنفس والجسم عند أرسطو ليسا شيئاً واحداً، فالجسم هيولى، والنفس جوهر الصورة، وهي كمال على المعنى الذي يقال عليه البصر، وأما الجسم فهو ما هو بالقوة فقط، فالنفس هي مثل البصر، والقوة التي هي في الآلة، فأما الجرم فإنه شيء ذو قوة، مثلما الحدقة هي العين والبصر، كذلك النفس والجرم هما الحيوان[1].

إذاً الجسم لا يكون حياً فعلاً إلاَّ حين تحلّ فيه هذهِ الصورة الجوهرية التي نسميها النفس، وهي كمال أول، أي إنها صورة الجسم الجوهرية، وفعله الأول، مثلما قوة الإبصار صورة الحدقة. أما الأفعال الثانية فهي أفعال تصدر من المركب بوساطة النفس، فوجود النفس كمال وشرف للجسم[2]، والمراد من قيد الجسم في التعريف بأنه طبيعي للدلالة على أن الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي، الذي ليس له وجود، لأن الموجود فعلاً هو أجزاؤه، وقوله: آلي يدل على أنه مؤلف من آلات، أي من أعضاء، وهي أجزاء مختلفة لوظائف متباينة، أما قوله: ذو حياة بالقوة فيدلُّ على أن للجسم بذرة، فهي حية بالقوة البعيدة، لأنها قابلة للآلات ومستعدة لحلول النفس[3]، وبذلك يضع أرسطو النفس والجسم جزأين لجوهر واحد، متحدين اتحاد الهيولى والصورة، لا جوهرين تامين، كما فعل أفلاطون[4].

1- المصدر نفسه، ص 31.

2- ينظر: محمود قاسم، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 67.

3- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص156، ونرى أفلاطون يوجّه انتقاداً إلى أرسطو لعدّه النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة عليه، لأن الكمال لاصق بالجسم، فالفكر يستلزم ألاّ تكون النفس كمالاً مرتبطاً بالجسم ومتوقفاً عليه، فهو (أفلوطين) يؤكد أنها جوهر قائم بذاته مستقل عن الجسم إيجابي نشيط، طبيعته الأصلية مضادة للطبيعة الجسمية، لأنها تنتمي أصلاً إلى عالم المعقولات، وإن كانت في عالمنا هذا ترتبط بالجسم وتمارس تأثيرها عليه، ينظر أفلاطون، التساعية الرابعة، ترجمة: فؤاد زكريا، ص 94.

4- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 154.

ثانياً- الصلة بين النفس والجسم:

النفس عند أرسطو لا يمكن أن تكون مستقلةً عن البدن، بل موثوقة إليه، وهما مرتبطان ارتباط المادة بالصورة، إذاً الاتصال بينهما ليس عرضياً، بل جوهري، يعبِّر عن تلازمهما.

وذلك متأت من الفكرة الخصبة التي أتى بها أرسطو، ألا وهي فكرة الهيولى والصورة، أو القوة والفعل، تلك الفكرة التي عالجت إخفاقات الفلاسفة السابقين كما يرى أرسطو، فأفلاطون حين قال: إنَّ النفس شيء يتحرك بالذات لم يبيّن لنا طبيعة النفس الحقيقية، وفكرة أرسطو تعد حلاً لمشكلة رئيسة، هي مشكلة الصلة بين النفس والجسم، فليس ثمة انفصال بينهما، كما لا تنفصل الهيولى عن الصورة أي انفصال[1].

وكان لهذا الرأي الصريح أثرٌ كبيرٌ في توجهه العلمي للدراسة الوظائف النفسية، فقد أهتم اهتماماً بالغاً بدراسة الإحساسات المختلفة، وكيفية حدوثها بسبب وجود بعض المؤثرات الخارجية، وبيّن طبيعة كل حاسة من الحاسات الخمس المعروفة، كما تناول دراسة الحاسة السادس التي تجمع بين الحاسات المختلفة[2]، إذ لا يمكن أن تمارس النفس وظائفها من دون البدن، وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس تكون مع الجسم، فعندما يحدث أي انفعال في النفس يحدث معه تغير جسمي، وإذاً فأحوال النفس صورة حالّة في هيولى، ومن ثم فيجب ألا نقول: إنَّ الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك، بل الغضب يكون بالنفس والجسم معاً[3].

1- ينظر: عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت- دار القلم، بيروت، 1980م، ص237- 238، وينظر: د. ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958، ص88، وينظر: شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ط1، بيروت، 1968م، ص 163.

2- ينظر: محمود قاسم، النفس والعقل، ص 66- 67.

3- ينظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص119.

إذاً على العكس من أفلاطون، الذي يرى أن النفس قديمة، تهبط إلى الجسم من عالم المثل، ويمكن أن تحلّ في أي جسم من دون تحديد طبيعة هذا الجسم أو صفته، نرى أرسطو يؤكد أن لكل مادة صورتها الخاصة بها، لا تنفصل عنها إلاّ في الذهن، فالنفس لديه حادثة، أي إنها تحدث عند وجود بدنٍ مهيأ لقبولها، لذا يقول: انطلاشيا[1] كل واحد من الأشياء لا يكون إلاّ لما فيه من قوة لقبول تلك الانطلاشيا، بأن كان في هيولى ذلك الشيء تهيؤ لقبولها[2].

ثالثاً- قوى النفس ووحدتها:

نبدأ من قول أرسطو: إذا قلنا قوى فإنما نعني القوة الغاذية، والحساسة، والمشتهية، والمحركة بالانتقال من الأماكن، والمفكرة[3]، وتبدأ هذهِ القوى من الغاذية، وهي أدناها إلى المفكرة التي للإنسان، ونجد في الناس العقل والتفكر وغير ذلك مما يشبه أن يكون أكرم وأشرف[4].

إذاً لا يميز أرسطو بين أنواع مختلفة للنفس، إنما يميز بين وظائف مختلفة للنفس، لأنه لا يقصد من ذلك التقسيم إلاّ أن هذهِ وظائف مختلفة، تقوم بها نفس واحدة[5]، ويسأل أرسطو: كيف جاز أن يقول القائل إن للنفس أجزاء، وكم هي، وذلك أنها لا تقف على ما حصَّل أقوام، فقالوا إنها ثلاثة: فكر وغضب وشهوة[6]. ويرى أنَّ قسمة النفس إلى أجزاء - يشير إلى أفلاطون- هو قول مردود، ويقول: إنَّها لو كانت منقسمة بماذا تكون علّة

1- أنطلاشيا = كمال.
2- أرسطو، النفس (بدوي)، ص 34.
3- أرسطو، النفس (بدوي)، ص 35.
4- أيضاً، ص 36.
5- ينظر: عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص 239.
6- أرسطو، النفس (بدوي)، ص 80، وواضح هنا أن أرسطو يقصد بالـ (أقوام) أفلاطون حصراً.

وحدتها، فوجب القول: إنَّ كل ما من شأنه أن يؤلف بين أجزاء الكائن الحي هو النفس، بدليل أننا نلحظ في بعض أنواع النبات والحيوان أنها إذا قُطِّعَتْ أجزاء فإن كل جزء من هذهِ الأجزاء يظل مختلفاً بكل خصائص النفس في الجزء الآخر[1].

وقد تكلم أرسطو في طبيعة هذهِ القوى ووظائفها الخاصة، ولكن لا نرى ضرورة لتناولها جميعاً مع غرضنا الأساس في البحث.

رابعاً- النفس الناطقة ومصيرها بعد فناء الجسد:

مع ما تقدم من آراء أرسطو في الصلة بين النفس والجسد، وإنهما متصلان، بحيث لا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر، نراه يضطر إلى الخروج على ما قرره في كلامه عن النفس الناطقة أو العاقلة، ذلك أن العقل العام أو العقل المؤثر الذي هو ليس سوى عقل البشرية العام، غير قابل للفساد، وأنه قابل للمفارقة والانفصال عن البدن والخلود، والعقل الفردي هالك، وأنه ينتهي مع البدن[2]. وقد اعترف أرسطو نفسه بهذهِ الصعوبة، وأن ما ذكره سابقاً غير واضح في العقل، إذ نراه يقول: ولكن فيما يخص العقل، والقوة النظرية، ليس الأمر واضحاً بعد، غير أنه يبدو أن هاهنا نوعاً من النفس مختلفاً، وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم، كما يفترق الأزلي عن الفاسد، أما أجزاء النفس الأخرى فيتضح مما سبق أنها لا تفارق، كما يزعم بعض الفلاسفة[3]، والمفهوم من هذهِ العبارة أن

1- ينظر: ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ص 62.

2- ينظر: أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، ط 1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008م، ص 141، وعرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، دراسة ونقد، دار التربية، بغداد، د. ت، ص 247، هامش 124.

3- أرسطو، كتاب النفس، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب، القاهرة، ص 47.

هناك نوعاً جديداً من النفس، يختلف طبيعته عن طبيعة النفس بمعناها العام، لأن هذا النوع أو القوة من قوى النفس المختلفة، وهي جزء من أجزاء النفس، يمكن أن يكون مفارقاً وخالداً من دون الأجزاء أو القوى الأخرى.

وهو يرى أن العقل الخاص بالإنسان قوة صرفة كالحس، وإلا لما استطاع أن يتعقل الموضوع كما هو، إذ لو كانت له صورة أو كيفية خاصة، لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه، ولأنه بالقوة، كاللوح لم يكتب فيه شيء فعلاً[1].

كما يذهب إلى أن العقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً، حيث إن المعقولات موجودة بالقوة في الصورة المحسوسة، سواء المجردات الرياضية أم الكيفيات الجسمية، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها، لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس، ولهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية، لكن ليست المخيلة مشاركة للعقل في تعقله كمشاركة العين لقوة الإبصار، وإنما هي لازمة لتقديم مادة التعقل[2]، ولما كان العقل بالقوة فإنه لا يمكن أن يدرك أي شيء بنفسه، لأنه مجرد استعداد، ولذلك لا يستطيع أن يصبح شيئاً، إلاّ بتأثير شيء آخر، هو شيء بالفعل، وشيء كالفاعل يستخلص المعقولات من الماديات، ويخرج ما هو بالقوة إلى الفعل. ولذلك نراه يميّز بين هذين العقلين في النفس، أحدهما عقلي سلبي منفعل يشبه الهيولى الذي منْ الممكن أن يصبح جميع المعقولات، والآخر عقل إيجابي مؤثر، فعّال يشبه العلّة الفاعلة، لأنه يحدث تلك المعقولات، ويخرجها جميعها من القوة إلى الفعل، إذ «إنّنا نميّز أولاً العقل الذي يشبه الهيولى، لأنه يصبح جميع المعقولات، وثانياً العقل الذي

1- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 163، وكتاب النفس (الأهواني)، ص 111.
2- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 164.

يشبه العلة الفاعلة، لأنه يحدثها جميعاً، كأنه حال شبيه بالضوء، لأن الضوء أيضاً على نحو يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل هو المفارق غير المنفعل غير الممتزج»[1].

وقد سمّى الشراح بناء على ألفاظه العقل الأول (عقلاً منفعلاً)، والثاني (عقلاً فعّالاً)، والعقل الفعَّال يجرد الصورة المعقولة، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها، كما يتحد الحس بموضوعه، فالمنفعل هو المتعقل، والفاعل هو المجرد، وذلك طبقاً للمبدأ الكلي القائل: «إنَّ ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل»[2].

إذاً العقل المنفعل عند أرسطو جزءٌ من النفس، يتشكل بالصور العقلية ويقبلها، وهو الذي من شأنه أن يكون محلاً أو مستودعاً يقبل معاني الأشياء، ويصير جميع المعقولات، ونسبته إلى المعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات، أو القوة إلى الفعل مع بقائه على استعداد لقبول المعاني من دون الاتحاد، وهذا العقل ليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر، أي ليس له وجود معين قبل أن يدرك المعاني. وهو ليس ممتزجاً بالجسم، وليس له أي عضو، أي إنه لا يستخدم أي عضو من أعضاء الجسم، وهناك فارق كبير بينه وبين المادة، لأنَّ المادة تتخصص بالصور التي تتصل بها، أما هذا العقل المنفعل فيظل مستقلاً عن كل صورة يقبلها[3].

أما العقل الفعَّال فهو فعل محض وصورة خالصة، وهو عقل متعالٍ، لا صلة له بالمحسوس أبداً، وهو يشبه العلة الفاعلة، إذ إنَّه يحدثها جميعها، ويخرجها جميعاً من القوة إلى الفعل، هذا عن المعقول ومثلهُ الضوء إلى الألوان، فالعقل الفعّال «هو المفارق غير المنفعل غير الممتزج أي بالمادة،

1- أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص 112.

2- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 164- 165.

3- ينظر: محمود قاسم، النفس والعقل، ص 184- 185.

من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، والمبدأ، أي العلة أسمى من الهيولى، أي المادة»[1].

خامساً- خلود النفس:

تُعدُّ مسألة خلود النفس من المسائل الشائكة، التي اختلف فيها شُرّاح أرسطو، لأنّه قال كلاماً غامضاً مختصراً خالياً من الاستدلال خلافاً لعادته، وهذا يدلُّ على أنّه لم يُعْنَ بهذهِ المسألة الخطيرة كما ينبغي، ولذلك جاء كلامه غامضاً، وغير منسجم مع رأيه في حقيقة النفس وصلتها بالجسم، إذْ قالَ بُعيد سطرين من النص المذكور آنفاً: «عندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عمّا كان بالجوهر، وعندئذٍ فقط يكون خالداً وأزلياً، ومع ذلك فإننا لا نتذكر لأنه غير منفعل، على حين أن العقل المنفعل فاسد، ومن دون العقل الفعّال لا نعقل»[2]، وقد نقل لنا أحمد فؤاد الأهواني عن تريكو، وهو مترجم الكتاب إلى الفرنسية، أن الشراح ذهبوا إلى تفسيرات عدة، وما يرجحه تريكو هو: أن الذاكرة لا تعيش بعد الموت، لأنَّ العقل الفعّال لا ينفعل، ولذا لا يحتفظ بأي أثر من آثار الزمان أو حال من أحوال الحياة، أما العقل المنفعل فإنه يتأثر بالأحوال، ويفسد عند موت الشخص[3].

والنص المذكور آنفاً صريح في بيان أنَّ العقل الفعّال هو العقل الخالد بعد فساد الجسد، أما العقل المنفعل ففاسد، كذلك العقل الفعّال لا يحتفظ بأي أثرٍ من هذه الحياة، لأنّه غير منفعل، لأن العقل المنفعل، الذي كان التعقل بوساطته قد فسر بعد انحلال الجسد، فإن الفكر كالمحبة،

1- أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص 112 وما بين الأقواس من الباحث.
2- أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص 112- 113.
3- أرسطو، كتاب النفس (الأهواني)، ص 113 هامش (1).

والبغض ليس انفعال العقل، بل انفعال الشخص، لهذا حين يفسد الشخص لا تبقى ذكرى ولا صداقة[1].

وبناءً على ما تقدم يتضح أنَّ الخالد من أنواع النفس هو جزء ممثلٌ بالعقل الفعَّال، أما الباقي من النفس الإنسانية فغير خالد، ولا شك في أنَّ قوله بفساد النفس الإنسانية نتيجة طبيعية لآرائه السابقة، وهو مطابق لمذهبه في أن النفس صورةُ الجسمِ، فهي «ما به نحيا، ونحس، ونفكر، ولهذا كانت ضرباً من المعنى والصورة، لا هيولى وحاملاً»[2].

إنَّ الخلود، الذي أثبتهُ أرسطو للعقل الفعّال وحدهُ غير واضح، وقد أثار مشكلات متعددة منها:

أولاً- خلود الجزء يستلزم خلود الكل، أفلا يلزم خلود العقل الفعَّال خلود النفس الإنسانية الذي هو جزء منها، وما قصدهُ من خلود جزء منها.

ثانياً- مَنْ يقول بخلود النفس الإنسانية يرى أنه لغاية، أي إنْ كانت في هذهِ الحياة الدنيا مطيعة أو فاضلة فهي مُثابةٌ بعد فساد الجسد، وإلاَّ فهي معذبة، ويرى أكثرُ الفلاسفة أن ذلك الحساب يكون من الله وإرادته. أما خلود العقل الفعَّال، أي خلود جزء من النفس، عند أرسطو فهو غير واضح، لأنه لم يشرح لنا كيفية ذلك الخلود وعلته، ما أوقعهُ في احتمال كونه شخصياً منفرداً خاصاً بكل إنسان، أو احتمال كونه غير شخصي، بل واحدٌ عامٌ كلي، وقد ذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن ذلك الخلود غير شخصي، بل عام كلي، وقد استندوا في ذلك إلى كلام أرسطو نفسه: إنَّ القوة الإيجابية (العقل الفعَّال) واحدة عامة، غير مشخصة خالدة[3]، ولمَّا كان أرسطو قد نعت هذهِ القوة الإيجابية بالوحدة والعمومية والأزلية

1- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 166.

2- أرسطو: كتاب النفس (الأهواني)، ص 48.

3- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، ج2، ص 87.

والأبدية، فقد ذهب الإسكندر الأفروديسي إلى أن أرسطو يرى أن هذهِ القوة الإيجابية هي المحرك الأول نفسه[1]، ثم بيّن محمَّد غلاب رأيه في هذا الموضوع قائلاً: «أما أنا فأرى أنَّ هذهِ القوة هي عند أرسطو غير المحرك الأول، وأنها وحدة من نور، فاضت على هذا المحرك، ثم اتجهت منها أشعة بعدد النفوس الإنسانية، فإذا فسد جسم الفرد وانحلت نفسه السلبية، انكمش الشعاع الإيجابي، الذي كان منسكباً على هذهِ النفس، وعاد إلى الأصل الذي صدر منه، فتلاشى من دون أن يتغير شيء من جوهره»[2].

بعد هذا الرأي الصريح الذي نقلناه عن مؤرخ عربي شرقي، نجد مؤرخاً وفيلسوفاً غربياً يذهب إلى الرأي نفسه، ألا وهو برتراند رسل، وسنورد بعض فقرات من كلامه مقدمةً لرأيه في خلود النفس عند أرسطو، إذ يرى أن مذهب أرسطو متعدد العناصر، وقد يؤدي إلى أخطاء في فهمه، إنْ لم يكنْ المتفهم على حذر، ففي كتابه (عن النفس) يعد النفس موثوقة إلى الجسد، ويتهكم على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الأرواح، فالظاهر أن النفس تفنى بفناء الجسد، ويتبع ذلك تبعية لا شك فيها أن النفس لا تنفصل عن الجسد[3].

وبعدما استمر في شرح النفس عند أرسطو قال: «يفرق أرسطو في هذا الكتاب بين (النفس) و (العقل) جاعلاً العقل أعلى من النفس، وأقل منها اتصالاً بالجسم، أما العقل فحالته تختلف عن ذلك، فالظاهر هو أنه جوهر قائم بذاته غُرس في النفس، وأنه غير قابل للفناء، إننا لا نملك حتى الآن شاهداً على وجود العقل أو قوة التفكير، والظاهر أنه نوع من النفس

1- المصدر نفسه، ص 87- 88.

2- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، ج2، ص 88.

3- ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص273.

مختلف اختلافاً شديداً، يختلف اختلاف الخالد الأبدي عن الزائل الفاني، فالعقل وحده هو القادر على الوجود المستقل عن سائر القوى النفسية جميعاً، أما العقل فوظيفته أعلى من ذلك، وهي التفكير، الذي لا علاقة بينه وبين الجسم أو الحواس، ومن ثم أمكن العقل أن يكون خالداً، وإنْ لم يكن ذلك لدى بقية أجزاء النفس»[1].

وفي كتاب (الأخلاق النيقوماخية) مذهب شبيه بهذا، ولو أنه يغيّر تغييراً طفيفاً في مصطلحاته، ففي النفس عنصر واحد عاقل، وآخر لا عاقل، وأما العنصر غير العاقل فممزوج المجالات، «منه نباتي، وهو عنصر تراه في كل كائن حي، حتى النبات، وجانب شهواني في كل صنوف الحيوان»[2].

وتنحصر حياة النفس العاقلة في التأمل، والتأمل هو سعادة الإنسان الكاملة، ولو أن ذلك مما يستحيل إدراكه إدراكاً كاملاً، فمثل هذهِ الحياة أعلى من أن يظفر بها الإنسان، لأنها حياة لا يعيشها الإنسان بعدّه إنساناً، بل يحياها بعدّ ما فيه من عنصر قدسي، وبمقدار ما يسمو هذا المجال القدسي في الإنسان على طبيعته المركبة، يسمو نشاطه على نشاط المجال الآخر، الذي يكوّن نوعاً ثانياً من الفضائل هو النوع العملي، فلو كان العقل قدسياً، إذاً فبالقياس بالإنسان تكون الحياة التي تهتدي بالعقل قدسية للحياة البشرية، لكنه لا يجوز لنا أن نستمع إلى أولئك الذين ينصحوننا بالتفكير في الحاجات البشرية ما دمنا بشراً، وأن نفكر فيما هو فانٍ ما دمنا كائنات فانية، بل لابُدَّ لنا – ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً– من أن نجعل أنفسنا كائنات خالدة، وألاّ ندخر من وسعنا شيئاً

1- ينظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 273- 274.

2- أرسطو: الأخلاق النيقوماخية، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط 1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، ص 83، وينظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 275.

في أن نعيش وفق ما يمليه علينا أفضل مجال فينا، لأنَّ هذا المجال وإن كان صغيراً في حجمه، إلاّ أنه يفوق كل ما عداه في القوة وفي القيمة كثيراً[1].

وينتهي رسل إلى أنّ الذي يظهر من هذهِ الفقرات هو أنَّ الفردية تلك، التي تميز إنساناً من إنسان، مرتبطة بالجسم وبالنفس غير العاقلة، بينما النفس العاقلة، أو العقل، قدسية وغير شخصية، فإنسان يحب المحار وآخر يحب الأناناس، وهذا ما يميز أحدهما من الآخر، أما حين يُفكران في جدول الضرب، شريطة أن يكون التفكيرُ تفكيراً صحيحاً، فلا اختلاف بينهما في ذلك، فإن كان غير العاقل يفرِّق بيننا، فإن المجال العاقل يُوَحِّدنا، وبناءً على ذلك لا يكون خلود العقل أو التعقل خلوداً شخصياً لأفراد الناس منفصلين، بل مشاطرة في خلود الله، فالظاهر أن أرسطو لم يؤمن بالخلود الشخصي، بالمعنى الذي دعا إليه أفلاطون، ثم دعت إليه المسيحية بعد ذلك، وكل ما آمن به هو أن الناس بمقدار ما هم عاقلون مُتشاطرون في المجال القدسي الخالد[2].

يتضحُ من هذا أنَّ محمد غلاب ورسل يتفقان على أنَّ أرسطو لا يقول بالخلود الشخصي، وإن كان للعقل وحده، الذي هو جزء من أجزاء النفس الإنسانية وقوة من قواها.

إنَّ ما ذكرناهُ ليس برهاناً قاطعاً، لأنه يحتملُ الصدقَ في غير هذا التفسير ممّا وردَ من تفسيرات أُخرى، إلا أننا نرى قُربَ هذا الرأي إلى آرائه الطبيعية والميتافيزيقية، ومع توجهه العام في مذهبه الفلسفي وحياته

1- ينظر: أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، ص 350- 351، وينظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ص 276.

2- ينظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ص 276- 277.

الشخصية فهو لم يكنْ ديني النزعة بأي معنى من معانيها[1]، إذْ لم يؤمن بحياةٍ أخرى، بل ربما لم يتفكر فيها بجد واهتمام، ولو كان مهتماً لما قال كلاماً غامضاً مختصراً، بل لعُني به كما ينبغي، وأتى بكلام واضحٍ، وبرهان ساطعٍ كعادته في أكثر الموضوعات التي عُني بها، فكان سكوتهُ عنه مع علمه باهتمام أُستاذِهِ أفلاطون به ربما خير دليلٍ على ما ذهبنا إليه.

لذلك كله لا نستطيع القول إنّهُ يرى الخلود الروحاني، ولا نستطيع القول أيضاً إنّهُ ينكر الخلود مطلقاً.

1- ينظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ص 261.

الفصل الثاني

المعاد عند فلاسفة المشرق العربي

أولاً- الكندي:

مع إن الكندي يقدم التعريفين المصطبغين بالروح الأرسطية للنفس على التعريف الآخر ذي النزعة الفيثاغورية الأفلاطونية لها، فيقول: (هي تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة، ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، ويقال: هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف[1])[2]، إلا أنه ينحو في كلامه عنها أي النفس، منحى روحانياً لامادياً، وهو منحى يتفق مع توجه سقراط، وأفلاطون، وأفلوطين الذي

1- يحلل ابن رشد الـ (عدد المؤلف) فيقول: إن أفلاطون كان يقول إن الملكة المتعلقة في المخ، والنزوعية في القلب، والطبيعية، أي الغاذية، في الكبد، أما أرسطو فيرى أنها واحدة بالموضوع ومتكثرة من حيث القوى. انظر: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ إبراهيم الغربي، بيت الحكمة التونسي، ط1، 1997م، ص30، وانظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، لقاهرة، 1950م، ص 165، الهامش (6)، إذ يقول: فلعله يقصد أن النفس مؤلفة من قوى، وهذا يمكن أن نفهمه وفق رأي أرسطو وأفلاطون في النفس، وقارن: المصدر نفسه، ص154، إذ يشير الكندي إلى حركة الفكر (فالفكرة متكثرة ومتوحدة، إذ لكل كثرة كل وجزء، إذ هي متعددة وهذهِ أعراض النفس، فهي متكثرة ومتوحدة بهذا النوع)، وانظر: د. حسام محيي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1985م، ص 176- 177.

2- الكندي: رسالة الحدود والرسوم، ضمن: د. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط2، 1980م، ص 29 فما بعد، ولتحليل هذهِ التعريفات انظر: د. فتح الله خليف، فلاسفة الإسلام، دار الجمعيات المصرية، الاسكندرية، 1976م، ص 85 فما بعد، انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط5، 1966م، ص 156.

أصلح ترجمة بعض تاسوعاته عبر اعتقاده في بقاء النفس بعد فناء البدن، وإنها في هذهِ الدنيا عابرة سبيل إلى الحياة الآخرة الخالدة، وإن السعيد هو من يسعى إلى اللذة الخالدة، ليعيش على قرب من الأنوار الإلهية، وينعم برؤية الباري[1].

ولمعرفة آراء الكندي في مسألة المعاد يمكن اعتماد رسالة (القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة)، التي يوحي عنوانها بأنها عرض مختصر لآراء الفلاسفة المذكورين فقط، ولكن التمعن الدقيق والقراءة الصبورة لسطورها حيناً، ولما بين سطورها حيناً آخر، أعني استشراف روح الرسالة وتوجهها، وانسجام الآراء المذكورة فيها، وكلمات الاستحسان والتقدير والتأييد، يدل دلالة واضحة على رضاه واتفاقه مع أفلاطون وأفلوطين، وتقاطعه مع أرسطو الذي لم يأخذ الكندي منه شيئاً، وذلك لاختلاف رأيي أفلاطون وأرسطو اختلافاً جوهرياً، والمؤكد أن يكون قد بنى مذهبه على ما صح في رأيه من الآراء المختلفة من غير تقيد بما نسب إلى أفلاطون، ولا بما نسب إلى أرسطو[2]، لاسيما أن للكندي مذهباً واحداً، وليس له كتب خاصة مضنون بها على غير أهلها، والأمثلة على استحسانه وإعجابه واتفاقه مع أفلاطون كثيرة،

1- انظر: أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب (سلسلة أعلام العرب)، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1985م، ص 253، ويذهب ريتشارد فالزر إلى أن الذي يتعين من تحديد الكندي للنفس ذهابه إلى خلود النفس، وبأنها باقية بعد فناء البدن. انظر: الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، ترجمة: محمد حسين توفيق، بيروت، 1958م، دار العلم للملايين، ص 41.

2- انظر: مصطفى عبد الرازق، خمسة من أعلام الفكر الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت، ص 48، وانظر: محمد مبارك، والكندي فيلسوف العقل، وزارة الإعلام، بغداد، 1971م، ص97- 98، وقارن: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1938م، ص 123.

منها: والدليل على ذلك قول أفلاطون، حيث يقول. . . ، ثم تعليقه بعد إيراد ذلك القول: ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح[1]، ثم تعليقه بكلماته الخاصة فإن النفس على رأي أفلاطون وجلّ الفلاسفة باقية بعد الموت وجوهرها كجوهر الباري عزّ وجل في قوتها إذا تجردت[2]، وإعجابه الذي لا يخفى في تعليقه على قول أفلاطون في أحوال النفس بعد المفارقة: «ولعمري لقد وصف أفلاطون وأوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة»[3]، لذلك يرى الباحث أن هذهِ الرسالة إنما تعبر عن رأي الكندي، أو على الأقل هو متفق مع ما ينسجم منها مع عقيدته الدينية. مقيماً بذلك نوعاً من التوازي بين الدين والفلسفة، ومنشئاً عملية تعريب الفلسفة وتبيئتها[4].

طبيعة النفس:

يذهب الكندي إلى أن النفس جوهر روحاني بسيط غير فانٍ، وهي مستقلة عن الجسم[5]، ويكرّس لذلك رسالة عنوانها في إنه توجد جواهر لا أجسام[6]، وفيها نجد دليلًا يكرره مختصراً في مكان آخر[7] وهذا نصه: الأجسام الحية لا تخلو من أن تكون حياتها ذاتية فيها أو عرضية من غيرها، أعني بالذاتي في الشيء، الذي إن فارق الشيء فسد، والعرضية هي التي

1- رسالة القول في النفس، رسائل الكندي، ص 274.
2- رسالة القول في النفس، رسائل الكندي، ص 274.
3- أيضاً.
4- د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 1985م، ص38.
5- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 120.
6- رسائل الكندي، ص 265- 269.
7- رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة

يمكن أن تفارق ما هي فيه ولا يفسد، فإذا كانت الحياة ذاتية في الحي، فإنها إذا فارقت الحي يفسد الحي، وكذلك الأحياء إذا فارقتهم الحياة فسدوا، فأما الجسم الذي نجده حياً ولا نجده حياً وهو جسم، فقد فارقته الحياة، ولم تفسد جسميته، فتبين إذاً الحياة في الجسم عرض من غيره، والذي نسمي به مائية الحياة في الجسم نفس، ثم يأخذ الكندي بعد هذا الدليل ثنائية النفس والجسم وروحانية النفس أمراً مسلماً[1]، وبعد أن يقرر هذه القضية ابتداءً يسرع بعد ذلك في إقامة الأدلة وسوق البراهين على صحتها، وكأنه يعالج مسألة رياضية[2].

برهان الشرف:

فالنفس عند الكندي بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها جوهر الباري عز وجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس[3].

دليل معارضة النفس للقوة الغضبية:

ومنعها الجسم عما يريد ارتكابه من المعاصي بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض البدن للشهوات والغضب، وتضبطه كما يضبط الفارس الفرس، إذا همّ أن يجمع به، [4] وهذا دليل بيّن على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير هذهِ النفس، التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه، لأن المانع لا محالة غير الممنوع، لأنه لا يكون

1- انظر: د. حسام الألوسي، فلسفة الكندي، ص 117، 182.

2- انظر: الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص 239، انظر: د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد (سلسلة زدني علماً)، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3، 1982م، ص 67.

3- الكندي، رسالة القول في النفس، ص 273.

4- الكندي، رسالة القول في النفس، رسائل الكندي، ص 273.

شيء واحد يضاد نفسه، إن السبب الذي جعل الكندي يؤثر هذا المذهب في النفس على مذهب أرسطو هو قرب هذهِ النظرية من التعاليم القرآنية الواردة في الكتاب الكريم ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[1]، و ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾[2]، هذا النهي القرآني، هو مضادة النفس التي يقول بها الكندي، والقاعدة الإسلامية ليست شيئاً آخر خلاف ما فصله الكندي، ووضعه في صيغة أدلة وبراهين[3] يفهم من هذا السياق أن الكندي يجعل الإنسان ثنائياً كأفلاطون، فالإنسان إذ مكون من جوهرين مستقلين، أحدهما جسمه، والآخر نفسه، وجوهر النفس أشرف من جوهر البدن، لأنه جوهر إلهي روحاني، وهو نور من نور البارئ.

علاقة النفس بالبدن:

أما علاقة النفس بالبدن فهي علاقة عارضة، فهي متحدة به، لا تفعل أفعالها إلا بوساطته، منفردة عنه مباينة له، تبقى بعد فنائه[4] فالنفس جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق، إنما يقال إنها متصلة بالجسم من حيث أفعالها التي تظهرها في الجسم وبالجسم[5].

1- الشمس: 7- 10.

2- النازعات: 40.

3- انظر: الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص 241.

4- انظر: حنا الفاخوري وخليل الحر، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران، بيروت، 1066م، ص367، وانظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1973م، ص 238.

5- الكندي، رسالة كلام في النفس مختصر وجيز، الرسائل، ص 281.

هل النفس قديمة أم حادثة مع حدوث البدن:

لا يمكن العثور على نص صريح للكندي في هذهِ القضية، إلا أننا نعلم أن العالم حادث عنده، حدث ضربة واحدة حدوثاً مطلقاً، وابتدع ابتداعاً في غير زمان، من علة فاعلة قادرة،[1] ويلزم من هذا أن تكون النفس حادثة أيضاً، لكن لازم المذهب ليس بمذهب، ولا يمكن القطع بهذا الموضوع حتى العثور على نص يجيز ما يذهب إليه الباحث.

مصير النفس بعد مفارقتها البدن:

للكندي رأي صريح في بقاء النفس وخلودها مستدلاً بما ذكره أفلاطون لإثبات ذلك، ويعدّه برهاناً صحيحاً يثبت المطلوب، فإن هذهِ النفس التي هي من نور الباري، عز وجل، إذا هي فارقت البدن، علمت كل ما في العالم، ولم يخف عنها خافية، والدليل على ذلك قول أفلاطون حين يقول: «إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء، لما يتجرد من الدنيا، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة، وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء، وانكشف لهم علم الغيب، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم، واطلعوا على سرائر الخلق» فإذا كان هذا هكذا، والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة، فكيف إذا تجردت هذهِ النفس وفارقت البدن، وصارت في عالم الحق، الذي فيه نور الباري سبحانه، ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس، وأصاب به البرهان الصحيح،[2] وهكذا فإن النفس في رأي أفلاطون وجل الفلاسفة باقية بعد الموت،[3] ثم يقول شارحاً لقول فيثاغورس: إنما نجيء في هذا العالم في

1- الكندي، في الفلسفة الأولى، الرسائل، ص 162.

2- الكندي، رسالة في القول في النفس المختصر، الرسائل، ص 274.

3- أيضاً، ص 275.

شبه المعبر والجسر، الذي يجوز عليه السيارة، ليس لنا مقام يطول، وأما مقامنا ومستقرنا الذي نتوقع فهو العالم الأعلى الشريف، الذي تنتق إليه نفوسنا بعد الموت[1]، وفي هذا القول اعتراف صريح بالخلود[2]، يعززه ويدعمه ما جاء في آخر رسالة القول في النفس المختصر: «فيا أيها الإنسان الجاهل، ألا تعلم إن مقامك في هذا العالم إنما هو كلمحة، ثم تصير إلى العالم الحقيقي، فتبقى فيه أبد الآبدين»[3].

بعد هذا الاتفاق الصريح والواضح مع أفلاطون وفيثاغورس في أمر النفس أو الروح ووظيفتها ومصيرها وأحوالها بعد فناء البدن، وهو اتفاق تحت عنوانه (البعث الروحاني)، كما هو بيّن، ألا يحق لنا أن نتساءل: كيف يقول الكندي بعد هذا كله بالبعث الجسماني أيضاً؟، حسبنا لإزالة هذا التردد، ومن ثم الاطمئنان إلى إيمانه القاطع بالبعث الجسماني أيضاً، أن ندقق النظر في رسالة «كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة»، فنرى الكندي يقول كجواب النبي ﷺ فيما سأله المشركون عنه من أعلمه الله إذاً هو بكل شيء عليم، لا أولية له ولا نقضياً، بل سرمد أبداً، إذ تقول له وهي طاعنة إنه لا يأتي بجواب فيما قصد به السؤال عنه، صلوات الله عليه: يا محمد ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: 78] إذ كان ذلك عندها غير منازعة، فأوحى إليه الواحد الحقن جلّ ثناؤه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: 79]- إلى قوله ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[4]، ويفسر الكندي ذلك بقوله: أي إنما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، جل

1- الكندي، رسالة في القول في النفس المختصر، الرسائل، ص 277.
2- انظر: حنا الفاخوري وخليل الحر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 366.
3- رسائل الكندي، ص 280.
4- يس: 82.

ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين[1]، وكان قد قال قبل ذلك فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فممكن، إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميماً، أن تكون أيضاً، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس ومن إبداعه، فأما عند باريهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت يمكن أن تنشئ ما أدثرت»[2].

وهذا الكلام يدل دلالة واضحة على إن الكندي يرى أمكان البعث الجسماني، وإن كيفية إعادة الأجساد إلى الحياة سوف تكون عن تفرق بجميع الأجزاء الباقية إلى يوم البعث، ثم يقدم لنا دليلاً آخر على إمكان البعث، وهو وجود الشيء عن نقيضه، وهو أمر مشاهد بالحس مثل وجود النار من الشجر الأخضر الذي ليس ناراً ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾[3]، حيث يفسر الكندي ذلك بقوله: «إذ الشيء يكون من نقيضه اضطراراً، فإن الحادث، إن لم يكن من غير نقيضه، وليس بين النقيضين واسطه، أعني بالنقيض هو ولا هو، فالشيء إذاً يحدث من ذاته، فذاته إذاً ثابتة أبداً»[4]، وقد جعل الله تعالى من (لا نار) أي من إعجازه (الشجر الأخضر) ناراً، ومن (لا حار) (حاراً)، فإذا جاز أن يحدث الشيء من نقيضه، وهو حاصل، فإنه من باب أولى أن يحدث من ذاته، إذاً فأمر إحياء العظام من تلك العظام الرميم أيسر وأكثر قبولاً عند العقول.

ثم يستدل بوجود الشيء الكبير الهائل من نقيضه العدمي حاصل بالمشاهدة كالسماوات والأرض على أن بعث الأجساد ونشرها أيسر وأهون

1- الكندي، رسالة كمية كتب أرسطو، الرسائل، ص 375.
2- الكندي، رسالة كمية كتب أرسطو، الرسائل، ص 374.
3- يس: 80.
4- الكندي، رسالة كمية كتب أرسطو، الرسائل، ص 374.

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾، ثم قال الله، كما وجب من ذلك: ﴿بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾[1] [2]، وقد أوضح الكندي إمكانة بعث الأجساد من التمييز بين الخلق الإلهي والفعل البشري من حيث النوع، نظراً إلى أن المفكرين قد يعتمدون على شبه أساسها أن الزمان لابد منه للخلق، ولاسيما خلق ما كان عظيماً، ثم قال- لما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات، لما ظنوا من مدة زمان خلقها- قياساً بأفعال البشر، إذ كان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً في العمل إنه- جل ثناؤه- لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان، لأنه جعل (هو) من (لا هو) فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام، فأخرج أيساً من ليس، فليس يحتاج- إذ هو قادر على العمل من لا طينة- أن يعمل في زمان، لأنه إذا كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة، فعل من لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان[3].

ثم بين الكندي جواز توجيه الخطاب في الآية ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[4] إلى المعدوم، أي الشيء قبل وجوده باستعمال العرب الشيء في الوصف بما ليس في الطبع على سبيل المجاز، واستدل على ذلك بما جاء في أبيات امرئ القيس:

فقلت لـه، لما تمطى بصلبـه
وأردف أعجـازاً ونـاءَ بكلكل
ألا أيها الليل الطويل، ألا انجل
بصبح، وما الإصباح منك بأمثل

1- يس: 81.
2- الكندي، رسالة كمية كتب أرسطو، الرسائل، ص 375.
3- الكندي، رسالة كمية كتب أرسطو، الرسائل، ص 375.
4- يس: 82.

والليل لا يقال له ولا يخاطب، ولا صلب له ولا إعجاز ولا كلكل، ولا نهوض، وإنما معناه أنه أحب أن يصبح[1].

وبعد ذلك يختم الكندي كلامه بصياغة بليغة، تؤكد فكرته، وتجمع ما وجد في تلك الآيات الكريمات من الأدلة على حشر الأجساد.

«فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذهِ الآيات ما جمع الله، جلّ وتعالى، إلى رسوله، صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحيا بعد أن تصير رميماً، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلّت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية»[2].

ثانياً- الفارابي:

منذ أن اتهم ابن طفيل في قصته (حي بن يقظان) الفارابي بالتردد والاضطراب في أمر النفس، والموضوع عرضة للخلاف وإثارة الغبار على المعلم الثاني وموقفه من خلود النفس، ولاسيما بعد أن تلقف المحدثون ذلك الاتهام، وبنوا عليه نتائج جانبها الصواب في كثير من الأحيان[3]، وسبيلنا الوحيد لتحقيق هذه القضية هو استعراض رأي ابن طفيل، والتثبت من صحة ما نُسب إلى الفارابي، ثم عرض آراء الأخير من واقع نصوصه الثابتة لاستخلاص النتائج النهائية، دونما إغفال لآراء المحدثين في هذه المسألة:

1- الكندي، رسالة كمية كتب أرسطو، الرسائل، ص 376.

2- أيضاً.

3- انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 148، وانظر: جوزيف الهاشم، الفارابي (سلسلة نوابغ الفكر العربي)، دار الشرق الجديد، ط1، 1960، ص129.

يقول ابن طفيل: وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهو كثير الشكوك، فقد أثبت في كتاب الملّة الفاضلة [1] بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحّلة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح كتاب الأخلاق[2] شيئاً من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم عقب ذلك كلام، هذا معناه «وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز»[3].

يبدو أن ابن طفيل يشير في قوله: «بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له» إلى ما جاء في كتاب (الملّة) من سعادة الأفاضل والأبرار، وشقاء الأراذل والفجار في الحياة الآخرة أولاً[4]، وإلى ما جاء في (آراء أهل المدينة الفاضلة) ثانياً[5]، أما قوله عن

1- لم تذكر فهارس كتب الفارابي القديمة كتاب الملّة الفاضلة، وإنما المعروف له كتاب (الملّة)، وهو يخلو أيضاً من أي إشارة إلى ما ذكره ابن طفيل. انظر الفارابي، كتاب (الملّة)، ونصوص أخرى - تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1968م، ص14، (المقدمة) على أن للفارابي رسالة في أربع صفحات عنوانها (في الملّة الفاضلة)، لم يبحث فيها موضوع النفس أصلاً ناهيك بخلودها. انظر: د. عبد الرحمن بدوي، رسائل فلسفية، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1980م، ص33-36.

2- من المعروف أن الفارابي ألف شرحاً على كتاب الأخلاق النيقوماخية، لم يصلنا، ولكنه أشار إليه في (الجمع بين رأيي الحكيمين)، إذ يقول: إن أرسطو في كتابه المعروف بـ نيقوماخيا إنما يتكلم على القوانين المدنية، على ما بيناه في مواضيع عن شرحنا لذلك الكتاب. انظر: الفارابي، الجمع بين رأيين الحكيمين، تحقيق الدكتور علي بو ملحم، ط1، دار الهلال، بيروت، 1966م، ص1، ص50. وأشار إليه أيضاً ابن باجة في رسالة الوداع ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، بيروت، 1968م، ص116 وأشار إليه ابن رشد في الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ترجمة، إبراهيم الغربي، ص 219.

3- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، دار المدى، بغداد- دمشق، 2005، ص 61.

4- الفارابي، الملّة- ونصوص أخرى- تحقيق محسن مهدي، ص45.

5- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط1، تحقيق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م، ص114.

تصريح الفارابي في السياسة المدنية بأنها منحلّة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، فإنه يشير إلى من وصفه الفارابي بأنه لا يصغي أصلاً إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوّم، فهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة، حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً[1].

فإذا ما أخذنا بالحسبان عدول الفارابي عن رأي أرسطو بعدّ النفس صورة للجسد[2] إلى عدّها جوهراً روحياً[3]، وهذا العدول في ذاته يقرب موقف الفارابي من القول بخلود النفس على أساس أن كون النفس صورة للجسد قد يعني فيما يعنيه فناء تلك الصورة بفناء الجسد، حيث لا يمكن أن توجد الصورة من دون وجود المادة المهيئة لها، كما يقرب القول إن النفس جوهر روحي مفارق أيضاً موقفه على نحو كبير من فكرة الخلود[4].

وحدة النفس وقواها:

النفس في رأي الفارابي واحدة بالذات، ولكنها متعددة القوى، تفعل كل من تلك القوى أفعالها بالآلات الجسمانية كالقوة الغاذية التي

1- الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق الدكتور فوزي متري النجار، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م، ص83، ولابد لي من الإشارة هنا إلى عدم دقة الدكتور ماجد فخري الذي يقول: ولم نقع في كتاب السياسة المدنية المنشور على قول صريح في هذا الباب. انظر: أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية، وزارة الإعلام، بغداد، 1975م، ص6، هامش4.

2- انظر أرسطو، في النفس، الترجمة العربية، القديمة سحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط 2، وكالة المطبوعات الكويت- دار القلم، بيروت، ص29، وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص153.

3- للفارابي براهين قاطعة على جوهرية النفس ومفارقتها للبدن، انظر: رسالة في إثبات المفارقات، ضمن: رسائل الفارابي، تحقيق، موفق فوزي الجبر، ط2، دار الينابيع، دمشق، 2008م، ص18.

4- د. إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ط1، دار النبوغ، بيروت، 1988م، ص103.

يتغذى بها، والمتربية التي بها ينمو، و والمولدة التي بها يتولد، وهذه القوى الثلاث أقسام تجمعها القوة النباتية، وكذلك القوة الشهوية، وهناك القوى المدركة التي تجمع القوى الحسية والمتخيلة، وهذه القوى كلها أفعالها بالآلات الجسمانية، وهناك قوى أخرى تفعل أفعالها بلا آلة جسمانية، وهي القوة العقلية التي تسمى القوة الناطقة، والتي تختص بالنفس الإنسانية[1]، إذ إن للإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً، يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة الفعل، (هكذا وردت في النص والصحيح حسب رأي المؤلف: قوة العقل)، ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها، ومن قواها المدركة القوى الظاهرة الإحساس والباطنة المتخيلة، والوهم والذاكرة والمفكرة والقوى المحركة الشهوانية والغضبية التي تحرك الأعضاء، وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة، ولا يمكن إلاّ كذلك، وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة[2]. ثم يقول في مكان آخر مؤكداً: إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين، قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالإدراك، والعمل ثلاثة أقسام، نباتي وحيواني وإنساني، والإدراك قسمان حيواني وإنساني، وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان ويشاركه في كثير منها غيره[3]، والقوة العقلية تنقسم إلى قسمين، (عملية ونظرية، والعقل العملي هو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية)[4]،

1- انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص74، فمابعد.

2- الفارابي، عيون المسائل، ضمن: مجموع رسائل الفارابي الظاهرة، 1907م، ص74.

3- فصوص الحكم، ضمن: رسائل الفارابي، تحقيق موفق فوزي الجبر، ص156.

4- عيون المسائل، ضمن: مجموع رسائل الفارابي، القاهرة، 1907م، ص 74.

أما العقل النظري أو العملي (فهو الذي يتم به جوهر النفس، ويصير جوهراً عقلياً بالفعل)[1]، والقوة الناطقة التي تجمع بين العقلين المذكورين هي التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم[2].

وقوى النفس هذه ليست في مرتبة واحدة، بل أفضل القوى النفسانية على الإطلاق هي القوة الناطقة، و النفس واحدة وإن تعددت قواها[3]، و قد عقد الفارابي في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) فصلاً خاصاً، عنوانه (كيف تصير هذه القوى و الأجزاء نفساً واحدة؟)، بَيَن فيه أن تلك القوى جميعها مرتبة حتى تكون كل واحدة منها صورة لما دونها، شبه مادة لما فوقها، فيقول: «فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة، و الحاسة صورة في الغاذية، والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة، والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة، والناطقة صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها»[4]، ويتضح من ذلك كله أن تلك القوى النفسية مظاهر مختلفة مترابطة لحقيقة واحدة، وهي النفس[5].

1- عيون المسائل، ضمن: مجموع رسائل الفارابي، القاهرة، 1907م، ص 74.

2- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص 70.

3- وهذه الفكرة أرسطية الأصل، انظر: أرسطو، في النفس، نشرة بدوي، ص 27، إذ يقول: (النفس واحدة مفردة، وإن كان ذا أقسام)، وقال بعد ذلك أفلوطين: (إذ اشتمالها- النفس- على أكثر من قوة واحدة لا يعني أنها ليست واحدة، ففي البذرة أيضاً أكثر من قوة، و لكنها واحدة)، التساعية الرابعة في النفس، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص328.

4- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص 74.

5- انظر: د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان الكندي و الفارابي، ط1، دار الأندلس، بيروت، 1980م، ص110.

الصلة بين النفس والجسد:

يذهب الفارابي في مسألة العلاقة بين النفس والجسد مذهباً فيثاغورياً مصبوغاً بروح أفلاطونية، فيصور الصلة بينهما كصلة السجين بسجنه، منطلقاً من القاعدة اليونانية، التي نظرت إلى المادة، كأنها عنصر النقص وموطن الخطايا[1]، حيث تحاول النفس الانفلات والانطلاق من الجسد إلى رحاب السماء، كي تصفو صورة وتسمو ذاتاً، فتحقق كمالها وسعادتها «وأراد، أي أفلاطون برجوع النفس إلى عالمها عند الإطلاق من محبسها، أن النفس مادامت في هذا العالم فإنها مضطرة إلى مساعدة البدن الطبيعي، الذي هو محلها، كأنها تشتاق إلى الاستراحة، فإذا رجعت إلى ذاتها، فكأنها قد انطلقت من محبس مؤذٍ إلى حيزها الملائم المشاكل لها»[2]، ومرد وثوق الصلة بين النفس والجسد أن قوى النفس الثلاث- حسب الفارابي- جعلت لخدمة البدن، وتلك الخدمة راجعة إلى خدمة القوة الناطقة، «فالقوة الغاذية، التي في الإنسان، إنما جعلت لتخدم البدن، وجعلت الحاسة والمخيلة لتخدما البدن، ولتخدما القوة الناطقة، وخدمة هذه الثلاث للبدن راجعة إلى خدمة القوة الناطقة، إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن»[3]، والفارابي يرى أن القلب هو سبب التغذية، والنزوع والحواس سبب لتحصيل المحسوسات، ولو لم يكن البدن متهيئاً لقبول النفس لما وجدت أصلاً[4]، كذلك كان الفارابي يرى أن النفس تصل إلى السعادة، التي هي الخير المطلوب لذاته بأفعال

1- د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص111.

2- الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن مجموع الرسائل، (القاهرة)، ص25-46، و قارن: د. علي بو ملحم، ضمن: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيميين، ص70، هامش (1).

3- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص 86.

4- انظر: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 402.

إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، فقال: «إنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محدودة مقدرة، تحصل عن هيئات ما، وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً في وقت من الأوقات، لينال بها شيء آخر، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التي عنها هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس»[1].

المعاد عند الفارابي:

للفارابي نصوص صريحة، ليست فيها شبهة أو غموض، ولا تحتمل التأويل في خلود النفس وبقائها بعد الموت، فها هو يقول: «وإنها- النفس- باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوة قبول الفساد، وإن لها بعد المفارقة أولاً إما أحوال سعادة وإما أحوال شقاوة»[2]، وفي موضوع آخر يقول: «وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط، وهو مفارق للمادة، يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة قبول الفساد، وهو جوهر أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة»[3].

والسؤال التالي يفرض نفسه هنا: من أين أتت تكلم الشكوك، التي أشار إليها ابن طفيل، والتي ألقت على رأي الفارابي في مسألة خلود النفس ظلالاً كثيفة، استمرت لدى المحدثين؟.

1- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص 86.
2- الدعاوى القلبية، ضمن رسائل الفارابي، وتحقيق موفق خوزي الجبر، ص 135.
3- عيون المسائل، ضمن، مجموع الرسائل (القاهرة)، ص75.

للإجابة عن هذا السؤال يجب أولاً تقديم عرض تفصيلي لآراء الفارابي في هذه المسألة:

الرأي الأول- القول بخلود النفس الإنسانية جميعاً وبلا تفرقة، إذ «للنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس، وهي أمور لها مستحقة، وذلك لها بالوجوب والعدل»[1].

الرأي الثاني- القول بثلاثة أنواع من النفوس، وهذا التقسيم الثلاثي سيخضع للمناقشة لاحقاً:

أ- النفوس الفاضلة، التي أدركت السعادة، وأخذت بأسبابها، وهي نفوس أهل المدينة الفاضلة، التي تبقى بعد الموت سعيدة، وتزداد سعادتها كلما جاءها فوج آخر من جنسها، «وإذا مضت طائفة، فبطلت أبدانها، وخلصت أنفسها وسعدت، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم، وفعلوا أفعالهم. فإذا مضت هذه أيضاً وخلت صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية، ولأنها ليست بأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بلغ، غير مضيق بعضها على بعض مكانها، إذا كانت في أمكنة أصلاً فتلاقيها، واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي تكون عليه الأجسام، وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، وذلك من حيث اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً، وكلما لحق بهم من بعدهم، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين، وزادت لذّات الماضين باتصال اللاحقين بهم، لأن كل واحدة تعقل ذاتها، وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة، فتزداد كيفية ما يعقل، ولأن

1- عيون المسائل، ضمن: مجموع الرسائل (القاهرة)، ص 75. وانظر أيضاً: رسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، تحقيق موفق فوزي الجبر، ص85.

المتلاحقين إلى غير نهاية، يكون قوى كل واحد واحداً، ولذّاته على غابر الزمان، وتلك حال كل طائفة مضت»[1]، ويؤكد هذه الفكرة بنص آخر، إذ يقول: «وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة، يعلمونها ويفعلونها، وتلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة، فإنها كلما زيدت منها وتكررت، وواظب الإنسان عليها، صيرت النفس، التي شأنها أن تسعد، أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة، فتحصل متبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة، ولا إذا المادة بقيت احتاجت إلى مادة»[2].

ب- نفوس أهل المدينة الفاسدة، التي أدركت السعادة، ولكنها لم تأخذ بأسبابها، وهي كذلك خالدة، تبقى بعد الموت، ولكنها في شقاء لانشغالها بالأمور الحسية والملذات الجسمية، وكلما انضمت إليها نفوس من جنسها، زاد شقاؤها، (كذلك الجزء الناطق، مادام متشاغلاً بما تورده الحواس عليه، لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، وحتى إذا انفرد انفراداً تاماً من دون الحواس، شعر بالأذى، وظهر له أذى هذه الهيئات، فبقي الدهر كله في أذى عظيم، فإن لحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية، فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة)[3].

ج- النفوس الجاهلة، التي هي وحدها تفنى، وهؤلاء (على قول الفارابي) هم الهالكون الصائرون إلى العدم، «أما أهل المدن الجاهلية فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة ومحتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة إذ لم

1- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص114-115.
2- أيضاً ص112، وانظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص398.
3- أيضاً ص119-120.

يرتسم فيهما رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلاً، فإذا بطلت المادة، التي بها، كان قوامها بطلب القوى، التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل، وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي»[1]، وإلى المعنى نفسه يذهب أيضاً، فيقول: «هؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً، لا تفارق به المادة، حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً»[2].

1- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ص118، ويرى احد الباحثين أن الفارابي تأثر بهذا الرأي بأرسطو، انظر: الخوري إلياس فرح، الفارابي، مطبعة المرسلين اللبنانيين، بيروت، 1937م، ص 82.

2- السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النجار، ص 83، في مسألة اختلاف الفلاسفة في النفوس الساذجة عن العلوم كلها حتى الأوليات، إن كانت تعدم أو لا تعدم، انظر: صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب، ط1، ج1، مؤسسة التاريخ العربي بيروت، ص676، حيث يخصص مبحث عنوانه (في أحوال النفوس الناقصة والمتوسطة، وسعادتها وشقاوتها على رأي الفلاسفة)، ثم يرد عليهم في الصفحة التالية تحت عنوان (في إبطال ما ذكروه، وإشارة إلى ما أهملوه)، وقد قال ابن سينا: «والعقل ليس عجزه عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولية، والتجريد عن المادة لأمر في ذات تلك الأشياء، والأمر في غريزة العقل، بل لأجل أن النفس مشغولة في البدن.. نحتاج في كثير من الأمور إلى البدن، فيبعدها البدن عن أفضل كمالاتها، فإذا زال عن النفس هذا الغمور وهذا العوق، كان تعقل النفس لهذه أفضل التعقلات للنفس وأوضحها وألذها»، الطبيعيات، النفس، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م، ص210، وقال أيضاً في مكان آخر: «فالعقل المستفاد وهو العقل بالفعل من حيث هو كمال إن خلص عن البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز أن يتصل بالعقل الفعال تمام الاتصال، ويلقى هناك الجمال العقلي واللذة السرمدية»، أيضاً، ص219. وهذه التسويقات مستلمة من الغاية التي حصر الفلاسفة عنايتهم بها، وهي الغاية المتمثلة بالإدراك المعرفي المجرد، وذلك بعدّ أن المادة تصبح معوقة لبلوغ هذه الغاية، ومن ثم تحصيل السعادة التامة، انظر: يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008م، ص 236.

والآن ومن عرضنا لآراء الفارابي المفصلة في هذه القضية نخلص إلى ما يلي:

1 - أثبت الفارابي خلود النفس على نحو عام دونما تحديدها بفاضلة أو جاهلة، وذلك بنصوص صريحة قاطعة، ليس فيها أي لبس أو غموض، وقد ورد هذا الإثبات في ثلاثة من كتبه، هي (الدعاوى القلبية)، و(عيون المسائل) و (التعليقات).

2 - في كتابي (المدينة الفاضلة)، و (السياسة المدنية) أثبت خلود النفس الجاهلة، فمرة قال بخلودها في الشقاء، ومرة قال بفنائها وانحلالها إلى العدم.

3 - إذاً يثبت الفارابي خلود النفس الفاضلة على نحو قاطع، وخلود النفس الجاهلة على نحو متردد.

من هنا فإن شقة الخلاف باتت ضيقة جداً، وتنحصر في خلود النفس الجاهلة فحسب، وتفسير ذلك أن الفارابي حينما تعرض لمصير النفس في هذا الموضوع من كتابي (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) لم يكن بصدد بحث فكرة النفس وخلودها بقدر ما كان يريد عرض القضية في مجال التصور الإسلامي عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر، حيث تجزى كل نفس ما كسبت، وحيث العقاب درجات حسب أفعال الإنسان في هذه الدنيا، والإشارات إلى ذلك كثيرة في القرآن وكتب الحديث وكتب التفسير. وقد أكد ذلك بعض الباحثين عادين موقفهم هذا دليلاً على تأثره بالدين، وفي قوله بمبدأ العقاب والثواب في الجحيم والنعيم، وهكذا تندرج إشارته إلى الأنفس الساذجة والشريرة في هذا المجال.[1]

1- انظر: د. إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص107.

أي عند تحكيم الرأي بنصوص الفارابي نجد أن المقصود من إضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية، التي أكدت تصنيف الأنفس الإنسانية إلى مراتب في سعادتها حسب أفعالها وصور تلك الأفعال، فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا، كان مصيره العذاب والآلام، ومن تطهرت نفسه، فهو في أعلى عليين مع الشهداء أو الصديقين، وحسن أولئك رفيقاً، تلك هي نظرة الإسلام، وتلك هي نظرة الفارابي تحديداً، وليس في تنظيره هذا ما يدفع إلى القول إنه تناقض مع نفسه، بل على العكس كان أميناً معها، ولكن إدراك بعض الباحثين العرب وفهمهم لهذه النصوص هو الذي قاد إلى هذه الأحكام المبتسرة[1].

وواضح أن الفارابي يميز بين حالين فقط للنفس بعد مفارقتها البدن، هما حال السعادة وحال الشقاء، أما النفوس التي صفت، وعلمت الخير، وعملت به خالدة في السعادة والنعيم، وأما النفوس التي علمت الخير، واكتسبت شيئاً من الآراء الفاضلة، ولم تعمل بها، أو تشاغلت بما توردها الحواس عليها- كما قال- فإنها تكون خالدة في الشقاء، وليس من مسوغ لاستنباط حالة ثالثة للنفس، لا هي خالدة في النعيم أو الشقاء، وإنما صائرة إلى العدم، لأنها لم تبلغ درجة العقل المستفاد، فظلت بحاجة إلى المادة، وفنيت بفناء أجسادها، كما أشار إلى ذلك بعض الباحثين[2].

1- انظر: د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص112-113، وأيضاً: فيلسوف عالم- دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، ط1، دار الأندلس، بيروت، 1984م، ص 188. والباحثون العرب الذين يشير إليهم د. جعفر آل ياسين هم. د. إبراهيم مدكور، انظر كتابه: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط3، . ج2، دار المعارف، القاهرة، 1983م، ص178، وانظر: د. محمود قاسم، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 153،

2- انظر: د. محمود قاسم، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 154، والفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص399، وسعيد زايد، الفارابي (سلسلة نوابغ الفكر العربي) دار المعارف، مصر، ط2، 1970م، ص45.

إذاً الفارابي لم يشر إلا إلى وجود حالتين، كما لاحظنا من النصوص السابقة، أما الأقوال التي يستند إليها هؤلاء في مصير نفوس أهل المدن الجاهلية، فإنها تدخل في باب الحديث عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر، والعقاب درجات كما أوضحنا، وقد تكون الإشارة في ذلك إلى آراء بعض الفلاسفة اليونان، الذين كثيراً ما يسميهم الفارابي (القدماء)، حيث يقول: «رأى القدامى أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية، والنفوس الإنسانية فانية»[1] ولا ندري كيف جاز لبعض الباحثين[2] أن ينسبوا هذا الرأي إلى الفارابي في حين يصرح بأن هذا رأي القدماء، وليس رأيه هوا، لقد خلطوا -كما قال د. جعفر آل ياسين- بين قول يورده الفارابي عن القدماء والفارابي نفسه[3].

الخلاصة:

إن الفارابي جعل النفس جوهراً حادثاً، واعتبر في تقرير مصيرها عنصري العلم والعمل، ووصف الحياة الأخرى وصفاً روحياً، ورتب الشقاء الأبدي في عالم الخلود في مقابل النعيم المقيم. [4].

هكذا حاول الفارابي في مسألة مصير النفس أن يوفق بين الدين والفلسفة، فإذا به يغضب الدين ولم يرض الفلسفة، وذلك متأت من توفيقيته بين جميع مذاهب الفلسفة، فهو أفلاطوني، أرسطو طاليسي، اسكندراني إشراقي، إسلامي في آن واحد[5].

1- رسالة في التعليقات، ضمن: رسائل الفارابي، تحقيق موفق فوزي الجبر، ص86.
2- د. محمود قاسم: النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، ص155، إذ يقول: ويلاحظ أن أبا نصر استخدم هذه النظرية- نظرية الفيض الأفلاطونية- لتدعيم رأيه السابق، ولذا نراه يسوي بين النفس الكلية والعقل الفعال.
3- انظر: فيلسوفان رائدان، ص113، وأيضاً فيلسوف عالم، ص 118.
4- د. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط6، بيروت، 1979م، ص222.
5- انظر: رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ت. ، ص 98.

ثالثاً- إخوان الصفا:

نحا إخوان الصفا في نظرتهم إلى النفس منحى أفلاطونياً فيثاغورسياً، فهم يرون أن الإنسان يتكون من جوهرين، أحدهما جسماني والآخر نفس روحانية، إذ «إن اسم الإنسان واقع على هذا الجسد الذي هو كالبيت المبني، وعلى هذه النفس التي تسكن هذا الجسد، وهما جميعاً جزآن له، وهو جملتهما والمجموع منهما»[1]، فأما البدن عندهم فهو هذا، «الجسد المرئي المؤلف من اللحم والدم والعظام والعروق والعصب والجلد وما شاكله، وهذه كلها أجسام أرضيّة مظلمة ثقيلة متغيرة فاسدة، وأما النفس فإنها جوهرة سماوية روحانية حية نورانية خفيفة متحركة غير فاسدة درّاكة لصور الأشياء»[2]، والنفس تدرك صور المحسوسات والمعقولات، وترى الأشياء الروحانية على حقيقتها، إذا كانت على صفاء جوهرها، وأما إذا تدنست بالأعمال السيئة والأخلاق الرديئة وتموّجت بالأفكار الباطلة والآراء الفاسدة، فإنها لا ترى الأشياء الروحانية على حقيقتها، وإذا كانت جاهلة تكون كالمرآة الصدئة، لا ترى ولا تدرك شيئاً، «فإن المرآة إذا كانت مستوية الشكل مجلوّة الوجه، تتراءى فيها صور الأشياء الجسمانية على حقيقتها، وإذا كانت المرآة معوجّة الشكل، أرت صور الأشياء الجسمانية على غير حقيقتها، وأيضاً إن كانت المرآة صدئة الوجه، فإنه لا يتراءى فيها شيء البتّة، فهكذا أيضاً حال النفس»[3].

1- رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، 1999م، ج2، ص 379، كذلك: ج4، ص6، وانظر ناجي التكريتي، النفس في فلسفة إخوان الصفا، مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة الثانية، العدد الثاني، 1985م، ص 96، فما بعد.

2- الرسائل، ج 4، ص 6.

3- الرسائل، ج4، ص6. كذلك: ج2، ص50، إذ يقول الإخوان: أما إذا كانت أخلاقها رديئة سيئة بشعة، وآراؤها فاسدة، وأعمالها موبقة، وجهالاتها متراكمة، بقيت عمياء عن رؤية الحقائق.

يتضح مما تقدم أن النفس هي الجوهر الروحاني الخالد في الإنسان، وهي من عالم الأرواح، ومن الأشياء النورانية الحية بما تدرك وتتعلم وتتحرك وتفعل، وهي التي توجه الإنسان وتدبر شؤونه، وهي الإنسان في الحقيقة، وإن كان اسم الإنسان يطلق على الإنسان المشخص المكوّن من النفس والبدن، ولذلك يكون للإنسان حياة حينما تتحد نفسه الروحانية ببدنه الجسماني، كما يكون له موت حينما تفارق نفسه الخالدة بدنه الفاسد، والبدن للنفس كآلة لها، وهو فاسد بجوهره كما الهواء مظلم بجوهره، وإنما ضياؤه بإشراق الشمس وطلوع القمر والكواكب عليه، (فهكذا حال النفس تبصر بالعينين، وتسمع بالأذنين، وتشم بالمنخرين، وتذوق باللسان، وتتكلم بالشفتين واللسان، وتمس باليدين، وتمشي بالرجلين)[1].

سبق النفس للبدن والصلة بينهما:

جاء عند إخوان الصفا ما يفيد أن النفس وجدت قبل البدن، وأنها كانت في عالم خاص قبل حلولها في البدن، حيث «أن جميع مناسك الحج وفرائضه أمثال، ضربها الله عزّ وجل، للنفوس الإنسانية الواردة عن عالم الأفلاك وسعة السموات إلى عالم الكون والفساد، لكي يتفكر العاقل ويعتبر»[2]، ثم قالوا بمكان آخر ما يعزز هذا الرأي: «إن الباري تعالى لما خلق الجسد وسوّاه، ونفخ فيه من روحه وأحياه، ثم أسكن فيه النفس وأولاه»[3]، وهم يرون أن الهدف من بعثة الأنبياء هو إخراج هذه النفوس

1- الرسائل، ج2، ص 385، كذلك: ج4، ص 169، إذ يقول الإخوان: إن هذا الجسد لهذه النفس في المثال بمنزلة دار تسكن، أو دابة تركب، أو آلة تستعمل.

2- الرسائل، ج2، ص 139.

3- المصدر نفسه، ص 380.

من عالم الكون والفساد، وتذكيرها ما نسيت من مبدئها ومعادها، فكما غرض الأطباء هو إكساب الصحة للمريض وحفظها على الأصحاء «فهكذا غرض الأنبياء عليهم السلام، هو نجاة النفوس الغريقة في بحر الهيولى، وإخراجها من عالم الكون والفساد، وإيصالها إلى الجنة وعالم الأفلاك وسعة السموات، بتذكيرها ما قد نسيت من مبدئها ومعادها»[1]، ويستدلون على التذكر بقوله تعالى: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر﴾[2]، مؤولين الذكر بالتذكر، وواضح بطلان استدلالهم، لوضوح المراد من الذكر، وهو العظة والاعتبار[3]، وقد سبقهم إلى فكرة التذكر أفلاطون[4]، وعند أفلوطين أن النفس الكلية لا تعرف الهبوط، أما الجزئية فهي التي تعرفه[5]، وقد نفى أن يكون للنفس تذكر لأشياء كانت تعلمها قبل الهبوط[6].

كما ذهبوا إلى أن العلاقة بين النفس والجسد قوية، ويتأثر كل منهما بالآخر، لأن النفس تتأثر بأفعال الجسد، حيث يتدنس جوهرها بالأعمال السيئة والأفكار الفاسدة، كما يتأثر الجسد بالنفس، لأنه ينقاد بأوامرها، ويتقبل تدبيرها وتصرفها فيه، لذلك نراهم يمثلون العلاقة بينهما بأمثلة مختلفة: «اعلم أن هذا الجسد لهذه النفس هو بمنزلة دار

1- الرسائل، ج2، ص 141، كذلك: ج4، ص28.

2- سورة القمر، الآية 17.

3- انظر: عبد اللطيف محمد العبد، الإنسان في فكر إخوان الصفا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1976م، ص 164.

4- انظر: فيدون، ترجمة: علي سامي النشار وعباس الشربيني، ط3، دار المعارف، القاهرة، ص 38، كذلك الجمهورية، ترجمة زكريا إبراهيم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، د. ت، ص251.

5- انظر: أفلوطين، التساعية الرابعة (في النفس)، ص 181.

6- انظر: التساعية الرابعة، ص 209، ويذكر أن برتراند رسل في العصر الحديث قد أبطل مبدأ التذكر الأفلاطوني على أساس كشف المخترعات، تلك التي لم يكن من الممكن استخلاصها من شخص يجهلها بطريق السؤال والجواب، انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، ط2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م، ج1، ص 158.

لساكنها، ثم إن هذا الجسد لهذه النفس من جهة أخرى بمنزلة دكان الصانع، وإن جميع أعضاء الجسد للنفس بمنزلة أداة الصانع في دكانه، وإن النفس بكل عضو من أعضاء الجسد تظهر ضروباً من الأفعال وفنوناً من الأعمال، كما يعمل الصانع بكل أداة ضروريباً من الأعمال وفنوناً من الحركات»[1]، ثم ضربوا مثلًا آخر لبيان تأثر النفس بالجسد فقالوا: «اعلم أن النفس ما دامت مع هذا الجسد إلى الوقت المعلوم فإنها متعبة بكثرة غمومها لإصلاح أمر هذا الجسد، شقية بشدة عنايتها بما تتكلف من الأعمال الشاقة، والصنائع المتعبة لاكتساب المال والمتاع والأثاث، وما يحتاج إليه الإنسان طوال حياته الدنيا»[2]، بل يذهبون في تأثر النفوس بالأجساد حين وجودها فيها إلى أن آلامها وأوجاعها بسبب تلك الأجساد، حيث قالوا في موضع آخر: «إذا فكر العاقل اللبيب في حال النفوس المتجسّدة وما يلحقها من المحن والمصائب بتوسط هذه الأجساد، وما يعرض لها من الآلام والأوجاع والمناحس»[3]، واضح من هذه الأمثلة الكثيرة أنهم يركزون على تأثر النفس بالجسد، وهم القائلون بالعلاقة الوثيقة والتأثر المشترك بينهما، وسأسمح لنفسي- بتواضع- بمعارضتهم بمثال: إذا عشق الإنسان وأحب إنساناً آخراً، فهل يعشق بجسمه؟، أليس الحب حالة روحية؟، وكم يكلف ذلك العشق الجسد من إعراض عن الطعام وهجر للنوم، وما يترتب على ذلك من أمراض العصر مثل ضغط الدم والسكري إلى غيرها من الأمراض أليس كل ذلك من النفس؟، لا أقصد سوى أن الاثنين يشتركان في التأثر والتأثير سلباً أو إيجاباً.

1- الرسائل، ج2، ص 383-384.

2- الرسائل، ج2، ص 51.

3- أيضاً، ص 65.

مصدر النفس وكيف جاءت إلى العالم:

يرى إخوانِ الصفا أن النفوس كانت في الجنة، وأنها جميعاً كانت تعيش فيها مع الملائكة المقربين ومع المثل العليا حياة روحانية، ثم هبطت منها إلى هذه الأرض، واتحدت بالأجساد الفانية بسبب النسيان والخطيئة، التي صدرت من آدم علية السلام، حين عصى ربه، فأخرج هو و ذريته من الجنة، التي هي عالم الأرواح في نظرهم، حيث يقولون: (اعلم أن الأمور الإلهية هي الصور المجردة من الهيولى، واعلم أن نفسك هي إحدى تلك الصور، فاجتهد في معرفتها، لعلك تخلصها من بحر الهيولى وهاوية الأجسام وأسر الطبيعة التي وقعنا فيها بجناية كانت من أبينا آدم عليه السلام، حين عصى ربه فأخرج هو و ذريته من الجنة التي هي عالم الأرواح)[1]، ويقولون في مكان آخر: «النفس الجزئية هي إحدى القوى المنبعثة من النفس الكلية، أو قل هي أحد المثالات العقلية التي تتراءى في النفس الكلية أنواراً روحانية، ذاتية، وأشباحاً نورانية، ملكية، كل حركاتها بالتسبيح والتقديس، ولما امتلأت النفس الكلية من تلك الفضائل والخيرات أرادت التشبّه بعلّتها، وأن تكون مفيدة، فلما رأى الباري سبحانه وتعالى ذلك منها، مكّنها من الجسم، وهيأه لها، وخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك، فتحركت فيه النفس الكلية حركة اختيار، فوجدت في الأشياء المخلوقة قوة لقبول آثارها منها، فصورت فيها صورة ما في ذاتها، وجعلتها مثالات، ونقشتها، وصبغتها، وأكسبتها الحركة، فكانت الأشياء كثيفة بالجسم، لطيفة بالنفس، متحركة بالقوة الباعثة لها من العدم إلى الوجود بالعناية الربانية والإفاضة العقلية والإرادة النفسانية، فلما سرت القوى الفاضلة، والحركات الكاملة في عالم الأفلاك، جعلتها أنواراً

1- الرسائل، ج2، ص 21.

شفافة، ذات أجرام لطيفة خفيفة، ونقشت عليها أمثال الصور المجردة، المعرّاة من الأجرام التي فيها، فصارت الملائكة مثالات لمن فوقهم من الملائكة المقربين، ثم كذلك أهل كل سماء، من لدن الفلك المحيط إلى فلك القمر، فقام أمر النفس جارياً على هذه الحال، مدة ما شاء الله عز وجل على أحسن النظام وأكمل التمام، إلى أن كان من آدم ما كان»[1].

وهكذا «أهبطت النفوس الجزئية إلى الأرض عالم الكون والفساد الذي دون فلك القمر»[2]، وتدل هذه النصوص على أن النفس الإنسانية في نظرهم سبقت الجسم في الوجود، وأن السبب في هبوطها من عالمها الروحاني إلى هذا العالم الجسماني واتحادها بأجسامها هو النسيان والخطيئة، ويرى الإخوان أن النفس الإنسانية واحدة، وإن تعددت قواها النباتية والحيوانية والناطقة، «اعلم أن هذه النفوس الثلاث ليست متفرقات متباينات بعضها من بعض، لكنها كلها كالفروع من أصل واحد متصلات بذات واحدة كاتصال ثلاثة أغصان من شجرة واحدة، تتفرع من كل غصن عدة قضبان، ومن كل قضيب عدة أوراق وثمار، أو كعين واحدة ينشق منها ثلاثة أنهار، كل نهر ينقسم عدة أعمدة، كل عمود عدة جداول»[3]، هكذا أمر النفس «فإنها واحدة بالذات، وإنما تقع عليها هذه الأسماء بحسب ما يظهر منها من الأفعال، وذلك إذا فعلت في الجسم الغذاء والنمو، تسمى النفس النامية، وإذا فعلت في الجسم الحس والحركة والنقلة، تسمى النفس الحيوانية، وإذا فعلت الفكر والتمييز، تسمى النفس الناطقة»[4]، إذاً هي «نفس واحدة تجنست أجناسها وتنوعت أنواعها»[5].

1- الرسائل، ج2، ص297-299، وانظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 196.
2- الرسائل، ج3، ص 64.
3- أيضاً، ص 386.
4- الرسائل، ج3، ص 387.
5- أيضاً، ص 67.

وهم يرون أن للموت حكمة، وهي كونه سبباً لحياة الأبد بانتقال النفس فيه إلى عالم الأفلاك، فإن موت الجسد يعتد ولادة، قالوا: «النفس لا تتمتع إلا بعد مفارقة الجسد، لأن موت الجسد ولادة النفس وهي الروح، وذلك أن موت الجسد ليس شيئاً سوى مفارقة له، كذلك ولادة الجنين ليست سوى مفارقة الرحم، فإذاً الموت حكمة، كما الولادة حكمة، وكما الجنين إذا تمّت في الرحم صورته وكملت هناك خلقته، لم ينتفع في الرحم، بل ينتفع بعد الولادة في الحياة الدنيا، كذلك النفس إذا كملت صورتها، وتمت فضائلها بكونها مع الجسد، انتفعت بعد مفارقتها الجسد في الحياة الآخرة، فإذاً الموت حكمة، إذ البقاء الأبدي لا يتيسر إلا بعد حصول الموت، فالموت سبب لحياة الأبد، والحياة الدنيا سبب للموت في الحقيقة، إذ الإنسان ما لم يدخل في هذا العالم لا يمكنه له إن يموت»[1].

ثم يعرّج الإخوان على وصف أحوال النفس بعد المفارقة ومكانها هناك حسب درجتها التي وصلت إليها في هذه الدنيا، فإذا كانت فاضلة «تشوّقت إلى الصعود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معاينة، بل النفس إذا فارقت هذه الجثة ولم يعقها شيء من سوء أفعالها، أو فساد آرائها، وتراكم جهالاتها، أو رداءة أخلاقها، فهي هناك في أقل من طرفة عين بلا زمان، لأن كونها حيث همّتها ومحبوبها، كما تكون نفس العاشق حيث معشوقة»[2]، أما إذا كانت النفس تعشق هذه اللذات الجسمية المحسوسة، ولا تشتاق إلى الصعود إلى عالم الأرواح والأفلاك فلا تدخل الجنة مع الملائكة، بل تبقى تحت فلك القمر، فالسعادة الأخروية في رأيهم هي أن تبقى النفس في عالم الأفلاك إلى أبد الآبدين على أفضل حالاتها وأتم

1- أيضاً، ص 42، كذلك: الرسالة الجامعة، تحقيق مصطفى غالب، دار صادر، بيروت، 1974م، ص309.

2- الرسائل، ج1، ص 137.

غاياتها، ولا يمكن الصعود إلى عالم الأرواح بهذا الجسد الثقيل الكثيف، الذي إذا كان عشق النفس هو الكون معه «ومعشوقها هذه اللذات المحسوسة المحرقة الجرمانية، وشهواتها هذه الزينة الجسمانية، فهي لا تبرح من هنا، ولا تشتاق الصعود إلى عالم الأفلاك، ولا تفتح لها أبواب السموات، ولا تدخل الجنة مع زمر الملائكة، بل تبقى تحت فلك القمر سائحة في قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة، تارة من الكون إلى الفساد، وتارة من الفساد إلى الكون»[1].

وقالوا في مكان آخر، يصفون النفوس الشريرة الجاهلة والغافلة عن الحقائق، المستغرقة في بحر السهو واللهو، الغائصة في مستنقع الشهوات الجسمانية، حين تجيء سكرة الموت بالحق، الذي هو مفارقة النفس للجسم على كره وإجبار منها، وتلك شربة لابد منها لكل من دخل عالم الأجساد، فتصبح النفس: «مثلها عند ذلك كمثل من سلت عيناه، وصمت إذناه، وشلت يداه، وقطعت رجلاه، وخرس لسانه، وشد منخراه، وعمي قلبه، وفارقه أحبابه، وجفاه أصدقاؤه وتركه إخوانه، وهجره جيرانه، وظفر به إعداؤه، وشمت به حساده، وما بقي معه إلا الروح في الجسد معذباً، فلا هو حي يلذ بالعيش، ولا ميت يستريح من العذاب»[2]

ويفرق الإخوان بين نوعين من النفوس، «النفوس الخيرة ملائكة بالقوة، فإذا فارقت أجسادها، كانت ملائكة فعلاً، وكذلك النفس الشريرة هي شياطين بالقوة، فإذا فارقت أجسادها كانت شياطين فعلاً»[3].

وقد حاول الإخوان في مواضع مختلفة من رسائلهم البرهنة على خلود النفس البشرية بذكر قصص عن بعض الأنبياء والحكماء، فمثلاً

1- الرسائل، ج1، ص 137.

2- الرسائل، ج3، ص79.

3- أيضاً، ص 81.

موسى عليه السلام قال لأصحابه: «توبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلك خير لكم عند ربكم»، أي هذه الأجساد بالسيف، لأن جوهر النفس لا يناله الحديد[1]، وكذلك فعل المسيح عليه السلام، لما بعث في بني إسرائيل، فرآهم يقرؤون التوراة وكتب الأنبياء، ولا يعرفون الآخرة، ولا يرغبون فيها، ولا يفهمون أمر المعاد، فوقف عليهم وقال لهم: «أرأيتم هذه الثياب، إذا غسلتموها ونظفتموها وبيضتموها، هل يجوزنّ أن يلبسها أصحابها، وأجسادهم ملوّثة بالدم والبول والغائط ولون القاذورات؟، قالوا: لا، ومن فعل ذلك كان سفيهاً، قال: فعلتموها أنتم!، قالوا كيف؟، قال: لأنكم نظفتم أجسادكم وبيضتم ثيابكم ولبستموها، ونفوسكم ملوثة بالجيف، مملوءة قاذورات من الجهالة، والعماء، والبكم، وسوء الأخلاق، والحسد، والبغضاء، والمكر، والغش، والحرص، والبخل، والقبح، وسوء الظن، وطلب الشهوات الرديئة، وأنتم في ذل العبودية أشقياء، لا راحة لكم إلا الموت والقبر»[2] ويؤكد الإخوان أن سقراط رضخ لأمر الإعدام، وشرب كأس السم، حتى مات، لأنه كان يؤمن ببقاء النفس بعد مفارقة الجسد، فقد قال لأصحابه: «لا تبكوا، فإني وإن كنت مفارقاً لكم إخواناً حكماء فضلاء، فإني أذهب إلى إخوان لنا حكماء فضلاء كرماء، وقد تقدمنا فلان وفلان، وعدّ جماعة من الفلاسفة الحكماء، الذين كانوا قد ماتوا قبله»[3] وأفلاطون كان يرى رأي أستاذه ببقاء النفوس وصلاح حالها بعد مفارقة الجسد في قوله: «لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير، لكانت الدنيا فرصة الأشرار»[4] وقد قدم إخوان الصفا، «الذين تجد لمنهاجهم مسحة خلقية أكثر مما تجد في منهاج الفلاسفة، برهاناً شعبياً

1- الرسائل، ج4، ص 26.
2- الرسائل، ج 4، ص 29-30.
3- أيضاً، ص 35.
4- أيضاً.

طريقاً نفعاً للخلود»[1] إذ قالوا: «ومن الدليل أيضاً على وجود النفس مع الجسد وفراقها بعد الموت بكاء الناس على موتاهم وحزنهم على فراق تلك النفوس، ولو كان هذا الحزن والبكاء على الأجساد، فما لهم والبكاء، والأجساد عندهم برمّتها، ولو أرادوا أن يحفظوها من التغيير والفساد، لكان يمكن بأدوية تطلى عليها مثل الصّبر والكافور والعسل وما شاكلها، ولكن لا، ذلك البكاء والحزن إذا فارقتها تلك الجواهر الشريفة»[2].

إذا تذكرنا الأثر الواسع لفكرة الظاهر والباطن في مذهب إخوان الصفا، التي وجدوا فيها باباً للتأويل وأسلوباً للكتابة جعلوا ظاهرها غير باطنها، فكل شيء عندهم له ظاهر وباطن[3]، سنعرف حتماً إلام يقصدون بالقول: «إن معنى القيامة مشتق من قام يقوم قياماً، والهاء فيه للمبالغة، وهي من قيامة النفس من وقوعها في بلائها، والبعث هو انبعاثها وانتباهها من نوم غفلتها، ورقدة جهالتها»[4]، وأما البعث فهو «بعث النفوس الجاهلة من نوم الغفلة، وإحياؤها من موت الجهالة»[5]، ثم إن «بعث النفوس هو من علم الخواص، ولا يتصوره إلا المرتاضون بالعلوم الإلهية والمعارف الربانية، فلا تكن يا أخي ممن ينتظر بعث الأجساد، ويؤمل نشر الأبدان، ولكن إن استوى لك، فكن من الذين ينتظرون بعث النفوس، ويؤملون حياتها ووصولها إلى عالمها الروحاني مخلداً في النعيم أبد الآبدين ودهر الداهرين»[6].

1- انظر: كارادوفو، ابن سينا، ترجمة عادل زعتير، ط1، دار بيروت، 1970م، ص 229.
2- الرسائل: ج4، ص 85.
3- انظر: وجيه احمد عبد الله، الوجود عند إخوان الصفا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م، ص 70.
4- الرسائل، ج3، ص 292.
5- أيضاً، ص300.
6- أيضاً، ص300-301.

كل هذه النصوص تدل دلالة واضحة على أنهم ينكرون البعث الجسماني إنكاراً تاماً، ويعدونه ملائماً لفهم العوام، وأما في رأيهم فالبعث للنفوس وحدها، واللذة والألم للنفوس فقط من دون الأجسام، تلك النفوس التي لسان حالها يقول من شدة شوقها إلى الاتحاد بالله تعالى:

(أعانقها والنفس بعد مشوقة
إليها، وهل بعد العناق تدانِ؟

وألثم فاها كي تزول صبابتي
فيزداد ما ألقى من الهيمان

كأن فؤادي ليس يشفي غليله
سوى أن يرى الروحين يمتزجان

وهذا دليل على أن الاتحاد هوى نفسي، وتأثير روحي)[1].

رابعاً- ابن سينا:

عنى ابن سينا بعلم النفس عناية كبيرة، تضعه في مقدمة من شغلوا بموضوع النفس في التاريخ القديم والوسيط، فمن الواضح أنه أخذ بذلك التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية، الذي يصعد إلى أرسطو، أي تقسيمها على قسمين، نظري وعملي، والنفس من المواضيع التي تبحث في القسم النظري بدون شك وجدال[2].

ولا غرابة في ذلك الاهتمام، لأن ابن سينا أيقن أن الإنسان جسم ونفس، فاهتم بكلا العنصرين، حتى يكون منصفاً نحوهما، فجاء «قانونه»

1- أيضاً، ج4، ص272.
2- انظر: موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، ص 137.

بحثاً مرضياً عن الجسم، وجاءت فلسفته من منطق وطبيعيات وإلهيات مرتكزة على محور النفس الإنسانية، ففي المنطق يؤكد وجود الأوليات و غريزيتها في العقل، وإنها أساس كل تفكير، وفي الطبيعيات يتدرج بالكائنات من الجماد ماراً بالأنفس النامية والحاسة، ومنتهياً بالنفس الناطقة، ومصير هذه النفس ومشاهداتها لهذا العقل الفعّال[1].

من هنا جاءت أهمية ابن سينا، فضلاً على أنه يعدّ أكبر ممثل لهذا المذهب (المذهب القائل بالبعث الروحاني فقط)، وقد اشتهر عند المتكلمين زعيماً لهذا المذهب، ولذلك نرى الغزالي وغيره ممن يذهبون إلى حقيّة البعث الجسماني، يناقشونه مناقشة عنيفة، ويوجهون إليه نقدهم، ويحاولون إبطال هذا المذهب بإبطال آرائه الخاصة.

لذلك سنعتني بتوضيح آرائه على نحو مفصل، ولئن كان ابن سينا يقسم المجالات النفسية على قسمين أساسيين، قسم يدخل في المجال الطبيعي، يدرس فيه أنواع النفس. من نباتية وحيوانية وإنسانية، وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والتعقل وغيرها، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقيا، ويجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت[2]، فإن دراستنا عنه ستكون في إطار القسم الميتافيزيقي، أي الذي يتعلق بالبناء الفوقي للنفس، ونعني به ارتسام دلالات عامة عنها تعريفاً ووجوداً وماهية، ومن ثم صلتها بالبدن من حيث قبليتها وبعديتها، أو مساوقتها له، لننتهي إلى الحديث عن مشكلة خلودها ومعادها[3]، وهو ما درجنا عليه في المباحث

1- انظر: د. ألبير نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، ص232.

2- أنظر: د. محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص144.

3- أنظر: د. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص 171.

السابقة، إذ نقدم بمقدمات تعد مداخل تمهيدية للخوض في أمر المعاد، وهذه المقدمات:

حقيقة الإنسان:

يذهب ابن سينا كأفلاطون إلى ثنائية الإنسان، إذ يرى فيه جوهراً مادياً روحياً: فالبدن مادته، والنفس صورته الجوهرية. والإنسان في الحقيقة هو نفسه. وهي الآنية الثابتة في الإنسان، أما بدنه وما يكوّن جسمه المادي فهو (وإن كان جزءاً من هويته وتشخصه) وليس داخلاً في حقيقته وآنيّته وغير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان.

وقد عقد ابن سينا في « الأضحوية في المعاد» فصلاً خاصاً لتوضيح هذه الفكرة، ننقل هنا بعض النصوص منه لأهميته، قال[1]:

(الفصل الرابع – في الآنية الثابتة من الإنسان:

الإنسان إذا بدا له أن يتأمل في الشيء الذي لأجله يقال له هو ويقول لنفسه أنا، يخيل له أن ذلك بدنه وجسده. ثم إذا فكر وأبصر علم أن يده، ورجله، وأضلاعه، وسائر أعضائه الظاهرة، لو لم تكن له من بدنه لم يبطل بذلك المعنى الذي إليه يشير، ومنه عرف أن هذه الأجزاء من بدنه غير داخلة في هذا المعنى منه، حتى يبلغ إلى الأعضاء الرئيسة كالدماغ والقلب والكبد وما جرى مجراها، فكثير منها عند المفارقة لا تبطل هذه الحقيقة منه دفعة، بل عسى بعد مدة قليلة أو كثيرة، ويبقى القلب والدماغ.

أما الدماغ فقد يحتمل أن يفارقه جزء منه، ويكون ذلك المعنى ثابتاً منه.

1- الاضحوية (عاصي)، ص 127-131.

وأما القلب فلا يمكن ذلك فيه في الوجود، ولكن في الوهم، لأنه قد يعلم الإنسان أن أنيته التي يتكلم عنها موجودة، ويجوز ألا يعلم حينئذ أن له قلباً، وأنه كيف هو، وما هو وأين هو، وكثير من الناس ممن لم ير القلب، يقر به ويعتقده سماعاً، لا بداهة، ويظنه المعدة[1].

ومن المحال أن يكون الشيء واحداً، ويعلم ويجهل معاً، أو يكون جزءاً من ذلك الواحد في حقيقته التي له، ثم يعلم ذلك الواحد من دونه، فقد تقرر من هذا وصح أن البدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان، بل عسى أن يكون محلاً له أو مقوماً أو مسكناً، على أنه غيره وخارج الذات عنه، إلا أن الإنسان ألفه وكثر إحساسه به، واشتد اتحاده به، حتى ظن أنه هو، فشقّ عليه مفارقته، إذ قد يشق عليه مفارقة كثير من الخارجات عنه مثل الإلف.

و أما في التحقيق، فإن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه، فهو ذاته الحقيقة، وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو، وهو النفس ضرورة.

وبعد ما أكّد بهذا النص أن حقيقة الإنسان، والآنية الثابتة فيه والشيء المعتبر منه هو نفسه، بيّن أن الخيرات والشرور واللذات والآلام الواصلة إلى البدن ليست للإنسان بالحقيقة، بل لأجل ما يشتركه فيه، أي لأجل الشركة مع البدن، لأن البدن وما تصل إليه من الخيرات والشرور خارجة عن حقيقة الإنسان، وفقدان تلك يكون كمن فقد اللذات والآلام التي في إخوانه وأُلّافه.

وأما اللذات والآلام الخاصة للنفس الواصلة إليها مباشرة فهي له بالحقيقة، وإذا وصلت إليها كان هو، أي الإنسان، الملتذ والمتألم حقيقة،

1- هذا الكلام يصور لنا الظن الموجود في زمانه، ولكن ليس هناك (حتماً) من يظن هذا الظن في زماننا.

وهذه هي له في المعاد، لكن استيلاء بدنه على نفسه أنسى الإنسان نفسه فظن غيره أي بدنه، أنه هو، يقول ابن سينا في ذلك:

«فإذا توهم الإنسان أن هذه الآنية منه قد تجردت عن هذه التوابع البدنية، وفقد أنواعاً من اللذة والألم، كانت له بالشركة مع البدن، يكون كمن فقد اللذات والآلام التي في إخوانه وأُلاّفه، وإذا نالته لذّات وآلام خاصة به[1] كان حينئذٍ الملتذ والمتألم بالحقيقة.

وهذا له بالمعاد، إلا إن استيلاء بدنه على نفسه، وتخييل بدنه إليه أنه هويته، أنسيا الإنسان، فظن غيره[2] أنه هو، وظن خيراته وشروره أنها خيرات ذاته وشرور ذاته، وظن أنه إذا خلا عن تلك الخيرات والشرور فقد خلا عن الخير والشر بالإطلاق، فظن أنه لا سعادة له إذا لم يكن له اللذة الجسمانية، ولا شقاوة له إذا لم يكن له الألم الجسماني».

ثم أشار إلى إن ذلك وهم، يجب إزالته عن النفوس، فقال: ولم يكن يمكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعة في أول الخطاب، فاضطر واضعوا الشرائع إلى الترغيب في الثواب والترهيب بالعقاب، إلى أن قالوا إن السعادة الأخروية باللذة الحسية، والشقاوة الأخروية بالألم الحسي»، ثم قال: «والغرض من هذا الفصل هو تنزيه النفوس الحكمية عن إفساد هذا الخاطر المذكور إياهْ وتصوير الوهم فيهم أنهم إذا لم يكونوا في الدار الآخرة أجساماً، وعلى هذه الصورة، وفقدوا أبدانهم، فقد استحالوا أشياء أخرى، وليسوا هم بأعيانهم المثابين والمعاقبين».

ثم ختم هذا الفصل بهذا النص: «فإذا قررنا، أنا نحن، نفوسنا، وصححنا أن نفوسنا باقية بعد أبداننا، ظهر من ذلك أنا في الحياة الآخرة

1- أي خاصة لذاته، وبنيته التي هي نفسه في الحقيقة، كما نصّ آنفاً.

2- والمراد بـ(غيره) هنا البدن.

لا نكون استحلنا أشياء أخرى، بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنّا، فنحن في الحالين[1] جميعاً نحن بأعياننا[2]، لا مستحيلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزءاً مما نحن الآن هو».

كل تلك النصوص تدل على أنه يرى أن حقيقة الإنسان وذاته هي نفسه.

تعريف النفس:

نبدأ من قول ابن سينا: من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجّة الإيضاح»[3]، وأنيّة النفس تعريفها أو حدّها، الذي هو «كمال أول لجسم طبيعي آلي»[4].

والكمال على وجهين، «كمال أول، وكمال ثان. فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف، والكمال الثاني هو الأمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف وكالتمييز والرؤية والإحساس والحركة للإنسان»[5].

وهذه الكمالات لجسم ليس صناعياً كالسرير والكرسي وغيرهما، بل كمال «لجسم طبيعي تصدر منه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في

1- أي في هذه الدنيا والحياة والآخرة.

2- الظاهر أن ابن سينا يعني بالأعيان حقيقة الإنسان، وهي نفوسنا، كما بان آنفاً.

3- ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية، أو في النفس على سنّة الاختصار، تحقيق إدورد بن كرنيليوس فنديك الأمريكاني، دار العلم للجميع، بيروت، د. ت، ص20. وأيضاً: مبحث عن القوى النفسانية، ضمن كتاب: أحوال النفس، رسالة في النفس بقائها ومعادها، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، ط1، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م، ص150.

4- ابن سينا، الشفاء، النفس، ص10، ورسالة الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص241، ومبحث عن القوى (فنديك)، ص26، وأحوال النفس (الأهواني)، ص51.

5- ابن سينا، الشفاء، النفس، ص 10، وأحوال النفس (الأهواني)، ص 52.

أفعال الحياة التي أولها التغذي والنمو»[1]، وهكذا فالنفس عند ابن سينا جنس واحد، لكنه ينقسم على ثلاثة أقسام، «أحدها النباتية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى، والثاني النفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة، والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري، والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»[2].

واضح من تعريف ابن سينا للنفس مرجعيته الأرسطية، سوى أن أرسطو يستعمل مصطلح الكمال مقروناً بالصورة، فيرى أن الكمال الأخير هو «حصول الصورة التي يسكن عندها وتبطل القوة»[3]، بينما يرى ابن سينا « كل صورة كمال، وليس كل كمال صورة، فإن الملك كمال المدينة، والربّان كمال السفينة، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة»[4]، وما الكمال إلا «الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً، والنبات بالفعل نباتاً»[5].

وإذا تمعنا في قول ابن سينا: «فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها»[6]، فإننا سنجده مفترقاً في هذه

1- ابن سينا، الشفاء، النفس، ص10.
2- ابن سينا، النجاة، تحقيق: سليمان دنيا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985م، ص 197، وقارن: رسالة في ماهية العشق، نشره أحمد آتس، استانبول، 1953، ص 10-20، حيث يعقد ابن سينا لكل قسم من أقسام النفس هذه فصلاً مستقلاً.
3- انظر: يحيى بن عدى.. ضمن: أرسطو، الطبيعة، الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م، ج1، ص 176 (الشرح).
4- ابن سينا، الشفاء، النفس، ص 7.
5- أيضاً، ص8.
6- أيضاً، ص 7.

الفكرة عن أرسطو في كون النفس صورة للبدن، متلاقياً مع أفلاطون في فكرة جوهرية النفس، فالنفس الإنسانية «جوهر غير مخالط للمادة، بريء من الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل [1]، وذلك تجنباً للموقف الحرج الذي كان ابن سينا سيقع فيه، لو أنه ساير الموقف الأرسطي في هذه الفكرة، والذي سيقود حتماً إلى رفض خلودها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفردي، الذي نادت به الأديان، وأخذ به ابن سينا[2]، ولم يكن بد أمام الشيخ الرئيس، الذي كان يعيش في أرض الإسلام وتحت سمائه، وفي كنف مجتمع مسلم، إلا أن يعرض له كي يوفق بين الدين والفلسفة، وذلك لأن لغة القرآن الكريم صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، ومن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين، وقضى على فكرة الحساب والمسؤولية[3]، ولابن سينا أدلة كثيرة على جوهرية النفس، نختار منها اثنين:

1- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، 1980م، ص46، و: الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص 132 والتعليقات تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م، بدوي، ص 176، والجدير بالذكر أن ابن الطيب البغدادي (ت 435هـ) معاصر ابن سينا، قد سايره في فكرة جوهرية النفس، فبين أنها غير مائتة من قبل، وأنها لا تشيخ ولا تهرم، لأنها جوهر إلهي غير فاسد. انظر: أبو الفرج بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق الدكتور علي حسين الجابري وآخرين، بيت الحكمة، بغداد، 2002م، ص25، بينما رفض الغزالي (ت505هـ) بعد ذلك هذه الفكرة في «تهافت الفلاسفة»، إذ خصص فصلاً عنوانه (في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتميز). انظر: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1972م، ص252، ثم عاد وأقر بأنها(جوهر ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حساً ولا يدركها جسم. انظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، مصر، ص21، ومن ثم أكد«أن الروح ليس بجسم ولا عرض، ولا يقبل الفساد، ولا يضمحل، ولا يفنى ولا يموت، بل يفارق البدن، وينتظر العودة إليه يوم القيامة. انظر: الرسالة اللدنية، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط1، دار الفكر، بيروت، 2003م، ص225-226، ودليله على ذلك (ارجعي إلى ربك راضية مرضية) قرآن كريم، سورة الفجر، الآية 28.

2- انظر: د. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص75.

3- انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، ج1، ص173.

الأول- أن النفس «لو كانت قائمة في المادة، لكانت تضعف بضعف المادة ضرورة، وكانت الشيخوخة في جميع الأحوال توهن القوة النطقية، كما توهن القوة الحسية والحركية القائمة في المادة، لكن في كثير من المشايخ، بل في أكثرهم، إنما تشتد القوة العقلية عند ضعف البدن بعد الأربعين، و منتهى قوة البدن، ولاسيما عند الستين، وقد أخذ البدن في الضعف، فليست القوة الناطقة قائمة في البدن»[1].

الثاني- «أن القوة العقلية هي التي تجرد المعقولات عن الكم المحدود و الاين والوضع، وسائر ما قيل، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع، كيف هي مجردة عنه؟، وهل ذلك التجرد بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه، أو بالقياس إلى الشيء الآخذ، أعني أن هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجي، أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل؟، ومحال أن تكون كذلك في الوجود الخارجي، فبقي أن تكون هي مفارقة الموضع والاين عند وجودها في العقل، فإذاً إذا وجدت في العقل، لم تكن ذات وضع حيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم»[2]، هذا البرهان يقوم على أن الإدراك وتصور المعقولات لا يمكن أن يقوم بها الجسم ذاته، وإلا للزم أن يقوم بها كل ما هو يشترك في الجسمية فإذاً إنما توصف الأجسام الحيوانية بأنها تتصور المعقولات بقوى موضوعة فيها، وهذه القوى إن كانت بلا مشاركة الجسم فإذاً هي في ذاتها صالحة لأن تكون محلاً للصور العقلية، وما هذا وصفه فهو جوهر»[3]

1- الأضحوية (عاصي)، ص141.

2- النجاة (فخري)، ص216.

3- مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص174.

ثم بين أن هذه القوى تتصور المعقولات بذاتها لا بمشاركة الجسم، لأن كل مدرك بمشاركة الجسم إذا تكررت عليه المدركات الشاقة تضعف قوته وقد تفسد، لذلك (تضعف القوة المبصرة مهما أدمنت النظر إلى صورة الشمس، والقوة السامعة إذا تكرر وصول الأصوات القوية إليها، ثم هذه القوة - أعني المتصورة للمعقولات الشاقة على فعلها أقوى - فإذاً ليس لها إلى الآلة حاجة في إدراكها، فهي إذاً مدركة بذاتها، وقد بينا أن كل قوة مدركة بذاتها جوهر»[1].

يحسن بنا أن نشير إلى أن الظاهر مما ذكرنا أن ابن سينا قد تأثر تأثراً قوياً برأي أفلاطون، الذي قال بجوهرية، النفس كما تأثر برأي أرسطو الذي قال إنها صورة الجسم، ولذلك حاول - ولو فترة من الزمن - أن يوفق بين هذين الرأيين، حيث جمع بين آراء كل منهما في طبيعة النفس، فقال كالأول إنها جوهر في ذاته مخالف للبدن، كما هو واضح من أدلته السابقة على وجود النفس وجوهريتها، وقال كالثاني إنها كمال للجسم وصورة من حيث صلتها به، لكن الطريف في الأمر أن ابن سينا استخدم أفكاراً أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو، فحاول أن يبرهن على روحانية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التي وردت في» كتاب النفس «لأرسطو التي تتخلص في أن الحواس تضعف أو تتعطل على أثر الإحساسات القوية، «إن الحسن لا يدرك إدراك الدون، إذا أدرك المفرط من المحسوس، قرعاً كان، أو ناصعاً من الألوان أو شديداً في بشاعة رائحته، فلا المبصر عند هذا يبصر، ولا المنخر يشتم ولا السمع يسمع»[2].

1- مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص174.

2- أرسطو، النفس (بدوي)، ص73.

إذاً فالنفس في نظر ابن سينا جوهر وصورة في آن واحد، جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم[1].

ولكن لا يخفى ما في هذا التوفيق من تناقض، لأن النفس إذا كانت جوهراً مستقلاً قائماً بذاته فلا يمكن أن تكون صورة للجسم أيضاً، لأن القول بإن للصورة وجوداً مستقلاً من مادتها لا يتفق مع المنطق السليم، ويبدو أن ابن سينا أحس بهذا الضعف، وحاول أن يتخلص منه في (الإشارات والتنبيهات)، الذي ألّفه في أيامه الأخيرة من عمره، وأودع فيه آراءه الخاصة، التي تظهر استقلاله وشخصيته، فقرر أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته، ولم يشر في هذا الكتاب قط إلى أنها صورة[2].

إثبات وجود النفس:

كان لابن سينا السبق في إثبات وجود النفس بالدليل والبرهان، ولا مبالغة في القول إنه أرسى دعائم المنهج العقلي في الدلالة على وجود النفس وإثباتها بالدليل العقلي والبرهان المنطقي، إذ لم يحاول الفارابي، الذي لا ينكر فضله، فهو المؤسس الأول لعلم النفس في الفلسفة الإسلامية، البرهنة على وجود النفس، وتجدر الإشارة إلى أن الكندي أول فلاسفة العرب والإسلام لم يعالج موضوع النفس بتوسع، كما فعل أبن سينا.

وقد كان وراء ذلك الاهتمام بواعث موضوعية منهجية، فأما الموضوعية فتتمثل في وجود بعض المذاهب المادية السابقة والمعاصرة

1- انظر: الشفاء، النفس، الفصل الثالث (في أن النفس داخلة في مقولة الجوهر)، ص 22، وما بعد.

2- انظر: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1992م، القسم الثاني، النمط الثالث، إذ يثبت في الفصل الخامس منه جوهرية النفس، وفي الفصل الثاني والعشرين منه روحانيتها.

له، «قال أبو الهذيل العلاف: هي عَرَض كسائر أعراض الجسم، وقالت طائفة النفس: هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس، وهذا قول الباقلاني ومن اتبعه من الأشعرية»[1] وطبيعي أن يترتب على القول إن النفس عرض القول بفناء الجسم، وهذا ما يتعارض مع الشرائع السماوية، ومن ثم يتعارض مع عقيدة ابن سينا الإسلامية.

وأما البواعث المنهجية فتتمثل في حرص ابن سينا على اللجوء إلى نهج البرهاني، حيث يخيّل إلينا أنه لم يعنَ أحد بإثبات وجود النفس عناية ابن سينا، فيعدّه هدفاً من أهدافه، ومقصداً أول يجب البدء به[2].

كل هذهِ البواعث تضافرت كلها جنباً إلى جنب في خلد ابن سينا لوضع عدة أدلّة بصيغ مختلفة، مع أن بعضها لا يستوي مع بعض قوة ونفاذ بصيرة، بل تتراوح بين القبول والرفض، والبساطة والتعقيد[3].

براهين وجود النفس:

يدل ابن سينا على وجود النفس بعدة براهين:

برهان الوعي بالذات أو الشعور: لعل أبرز ما يميز علم النفس السينوي ويجعله سبّاقاً لعصره على نحو مذهل عجيب أولاً، كما يجعله من جهة أخرى يبدو عصرياً على نحو كبير معالجته لمفهوم الوعي بالذات أو الشعور بالذات، كما يسميه هو، إذ لم يسبقه أحد إلى هذا المصطلح،

1- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط1، المطبعة الأدبية، القاهرة، 1320هـ ج5، ص74. وانظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس، (الأهواني)، ص183، وانظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1983، ج1، ص146.

2- د. إبراهيم مدكور، في الإسلامية منهج وتطبيق، ج1، ص137.

3- د. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص176.

حتى أرسطو نفسه الذي درس موضوع النفس البشرية باستفاضة كبيرة لم يشر إليه ولو إشارة[1]، يقول ابن سينا: الشعور بالذات ذاتي للنفس، لا يكسب من خارج، وكأنه إذا حصل الذات حصل معه الشعور، ولا نشعر بها بآلة، بل نشعر بها بذاتها ومن ذاتها، وشعورنا شعور على الإطلاق، أعني لا شرط فيه بوجه، وأنها دائمة الشعور لا في وقت دون وقت[2]، ويقول أيضاً: الشعور بالذات هو غريزي للذات. وهو نفس وجودها، فلا تحتاج إلى شيء من خارج ندرك به الذات، بل الذات هي التي تدرك بها ذاتها، فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها، على أن يكون الشاعر بها هو نفس ذاتها، لا شيء آخر[3].

يتبين من هذهِ النصوص السينوية أن الإنسان يشعر بذاته من دون آلة أو إدراك خارجي، فشعور الإنسان بذاته غريزة وفطرة، جبلت عليها النفس البشرية، وعلى هذا يذهب ابن سينا إلى أن إدراك الذات لذاتها بالشعور إدراكاً مباشراً بلا وساطة، لأن النفس دائمة الشعور بنفسها، إدراكي لذاتي، هو أمر يقوم لي، لا حاصلاً لي من اعتبار شيء آخر، فإني إذا قلت: فعلت كذا، فإني أعبر عن إدراكي لذاتي وإن كنت في غفلة عن شعوري بها، وإلاّ فمن أين يكون أن أعلم أني فعلت كذا، لولا أني اعتبرت أولاً ذاتي، فإذا اعتبرت أولاً ذاتي لم أفعلها، ولم أعتبر شيئاً أدركت به ذاتي)[4]. ولم يبخل ابن سينا على قرائه بتحليل هذا الدليل، فها هو يقول: «وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك، لست تشعر بشيء من قواك، حتى يكون هي المشعور بها، فحينئذٍ لا تكون شعرت بذاتك،

1- انظر: د. زينب الخضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط1، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1986م، ص145.
2- التعليقات، ص 160.
3- التعليقات، ص 161.
4- أيضاً.

بل بشيء من ذاتك، وإن شعرت ذاتك لا بذاتك، بل بقوة كحس أو تخيل لم يكن المشعور بها هو الشاعر، ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك، وأنك الشاعر بنفسك»[1]، إذاً قصد ابن سينا وحدة النفس وتآلف هويتها، ولذلك نراه يؤكد فكرة الشعور ونفي الوساطة بين الذات والشعور، ومن ثم يتساءل «بماذا تدرك حينئذ، وقبله، وبعده، ذاتك؟، وما المدرِك من ذاتك؟، أترى المدرِك منك أحد مشاعرك؟، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يلائمها؟، فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك، أفبوسط تدرك؟ أم بغير وسط؟، ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط، فإنه لا وسط، فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى، وإلى وسط، فإنه لا وسط، فبقي أن يكون بمشاعرك، أو بباطنك بلا وسط»[2].

هكذا سلّط ابن سينا الضوء على مجال هام من مجالات الذات الإنسانية، ألا وهو فكرة الشعور.

برهان الرجل الطائر: هو أحد براهين ابن سينا على إثبات وجود النفس، وهو يجمع بين الأسلوب الأدبي والخيالي، والإقناع البرهاني الفلسفي، ويبدو أن ابن سينا أُعجب به، فقد عرض له في غير موضع من كتاباته في (الشفاء)، و(الإشارات والتنبيهات)، وفي علمنا أنه لم يقتف أحداً من قبل في هذا البرهان، ولم يلجأ إلى اقتباسه من فلاسفة اليونان، بل اعتمد على تأملاته الخاصة وأصالته[3].

1- المباحثات، ضمن عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978م، ص134.

2- الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص345- 346.

3- انظر: يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، 1967م، ص203.

يتصور ابن سينا أن إنساناً خُلق دفعة واحدة معلقاً في الفضاء، وقد حجبت عنه الرؤية، حيث لا تتلامس أعضاؤه، فهو لا يدرك حواسه، ولا يدرك العالم الذي حوله، فمهما غاب الإنسان عن إدراكه لحواسه الظاهرة والباطنة، أو موجودات العالم الخارجي، فلن يغيب عن ذاته أنها حقيقة موجودة. ويبدو أن ابن سينا يعتمد في هذا البرهان التصويري التأملي على التجربة الباطنة أو الاستبطان الذاتي، وهذا ما ذهب إليه الدكتور محمد عاطف العراقي بقوله: يحاول ابن سينا الدلالة على وجود النفس من هذا الدليل بطريقة تعتمد على نحو كبير على التجربة الباطنة، أي أننا ندرك وجود النفس بمعزل عن كل فعل، وهكذا فإن هذا الدليل بصرف النظر عن مواضيع النفس، لكي يؤثر في ذاته، حيث يتخذ من داخله موضوعاً لبرهنته على نفسه، فالنفس إذاً تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد بها، بل قبل أن تعرف شيئاً من الموجودات[1].

ومهما يكن، فنحن نؤثر في هذا المقام أن نعرض هذا الدليل كما هو بلغة ابن سينا، حيث العبارة الرصينة ووضوح البيان، إذ يقول: «ارجع إلى نفسك، وتأمل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، حيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟، ما عندي أن هذا يكون للمستبصر، حتى إن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها، صحيحة العقل والهيئة، وافرض أنها على جملة من الوضع الهيئة، لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء، إلاّ عن ثبوت أَنِّـيَّـتِها»[2].

1- مذاهب فلاسفة المشرق، ص 174.

2- الإشارات والتنبيهات، (دنيا)، القسم الثاني، ص 343- 345.

واضح أن هذهِ البرهنة قائمة على أن الإدراكات المتميزة تحتاج حقائق متميزة، تصدر منها، وأن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء، إلاّ من نفسه التي هي عماد شخصيته وأساس ذاته وماهيته[1].

- برهان الاستمرار:

يُعد هذا الدليل من الأدلة العميقة التي تعبر عن نظر ثاقب في فكر ابن سينا، الذي يذهب إلى أن الإنسان يحمل في طياته ماضيه وحاضره، بل يتعداهما إلى مستقبله، وذلك من دون انقطاع وباتصال مستمر طوال الحياة من دون تغير أو تبدل في ذاته، وقد بيّن لنا ابن سينا هذا البرهان، الذي يثبت وجود النفس، ويفسر طبيعتها في آن واحد[2]، يقول ابن سينا: «تأمل، أيها العاقل، في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذاً ثابت مستمر، لاشك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص، ولهذا لو حُبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب ربع من بدنه، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذهِ المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة»[3]، ومعنى ذلك أن الإنسان يعزو استمرار أفعاله في الماضي والحاضر والمستقبل إلى مبدأ واحد تصدر منه، فيعرف أنه هو هو مع تغيره. والسبب في هذا الاتصال بين الماضي والحاضر هو

1- انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج1، ص 142.

2- انظر: محمود قاسم، النفس والعقل عند الفلاسفة - الإغريق والإسلام، ص83.

3- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص 183- 184، وانظر: محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص 176، وانظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 311- 312. وانظر: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 450- 451.

التذكر، وهو يختلف عن الذكر، لأن الأول من عمل العقل، والثاني من عمل الدماغ، فإذا كانت هوية النفس قائمة على اتصال حاضرها بماضيها، كان الشعور بهذا الاتصال ناشئاً من التذكر لا الذكر، لأن الذكر، كما توضح آنفاً، عمل دماغي وخطور عفوي مشترك بين الإنسان والحيوان، أما التذكر فهو احتيال العقل لاستعادة ما اندرس من الحوادث، فلا يكون إلا في الإنسان[1].

البرهان الطبيعي:

يبني ابن سينا برهانه هذا على وجود بعض الآثار التي تظهر على الإنسان مثل الحركة والإدراك، والتي لا يمكن أن يفسرها إلا إذا اعتقد بوجود نفس مدبرة أو محركة لهذا الجسد، ويبدو أنه متأثر في هذا الدليل بأرسطو على نحو كبير، ولاسيما كتابيه: النفس والطبيعة[2].

يفرّق ابن سينا بين نوعين من الحركة، الحركة الطبيعية، والحركة القسرية، فالحركة القسرية هي التي تحدث عن محرّك خارجي، أما الحركة غير القسرية فهي التي تحدث عن مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل، أو ضد مقتضى الطبيعة كالإنسان يمشي على وجه الأرض مع أن ثقل حجمه كان يدعو إلى السكون، أو كالطائر الذي يحلّق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض، وهذهِ الحركة الطبيعية تحتاج إلى محرك خاص زائد على عناصر الجسم المتحرك، وهو النفس[3]، ويقول ابن سينا في نص آخر: «إنا قد نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتذي وتنمو وتولد المثل، وليس ذلك لها لجسميتها، فبقي

1- انظر: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط2، دار الكتاب اللبناني، 1973م، ص 241.

2- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج1، ص 138.

3- انظر: مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص 151.

أن تكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر منه هذهِ الأفعال، وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليس على وتيرة واحدة»[1].

إذاً النفس في الإنسان هي غير الجسمية والمزاج، وغير الحرارة التي في الأعضاء، وغير الدم الذي يجري في العروق، والنسمات التي تختلج بها الصدور النفس هي مبدأ الأفعال والحركات، فابن سينا يستدل إذاً على وجود النفس بالأفعال والحركات الصادرة منها، كما نستدل على وجود العلّة بوجود المعلول، أن هذا الاستدلال يوصلنا إلى إدراك النفس من حيث هي مبدأ الحركات، لا من حيث هي ذات مدركة لنفسها، فالإدراك الأول يكون بالاستدلال، والثاني يكون بالحدس[2].

برهان وحدة النفس:

يبني ابن سينا هذا الدليل على فكرة رئيسة، هي وحدة الذات الإنسانية، وإنها مهما تعددت أحوالها، فالذات واحدة، ويعد من الأدلة الطريفة في الفكر السينوي، فهو يقرِّبنا من الحاضر على قدر ما يبعدنا عن الماضي، كيف لا، وفكرة (الأنا) أو الشخصية أضحت من مواضيع علم النفس الحديث.

مع أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة إلا أنها تظل واحدة، إذ إن هذهِ القوى لابد لها من رباط غير جسمي، يجمع بينها، وهو النفس. ففي الإنسان إذاً هناك رباط يجمع سائر الإدراكات والأفعال، وحينما يشير الإنسان إلى نفسه أنها هي التي تفعل وتدرك فإنه

1- الشفاء، النفس، (قنواتي)، ص5.

2- انظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ط4، دار الأندلس، بيروت، 1951، ص103.

إنما يشير إلى موجود وراء البدن، أي جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن[1]، (إن النفس ذات واحدة، ولها قوى كثيرة، ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل يكون للحس مبدأ على حدة، وللغضب مبدأ على حدة، ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة، مكان الحس إذا ورد عليه شيء، فإما أن يرد ذلك المعنى على الغضب أو الشهوة، فتكون القوة التي تغضب بها، بعينها تحس وتتخيل، ولأن كل قوة فعلها خاص بالشيء الذي قيل إنه قوة له، وليس يصلح كل قوة لكل فعل، فقوة الغضب، بما هي قوة الغضب، لا تحس، وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب، فبقي أنها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد)[2]. ويقول ابن سينا في مكان آخر: «إن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول: إني فعلت كذا أو فعلت كذا، وفي مثل هذِهِ الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن»[3]، فالنفس ليست متحيزة ولا حالّة في المتحيز، لأنها لا تنقسم بانقسام الجسم، ولا تتوقف عليه، فالمشار إليه بقولي (أنا) باقٍ في أحوال الجسد كلها، سواء في نموها أم ذبولها، وقد يكون الإنسان مدركاً للمشار إليه بقولي (أنا) حالما يكون غافلاً عن جميع أعضائه. والأنّية لا تتوقف على حقيقة خارجية، ولا على شعور بالأعضاء الجسدية[4]، ولذلك فإن الإنسان مهما يقُل شاهدت ببصري أو مشيت بقدمي، فلابد، من قوى تجمع هذِهِ الإدراكات في كل واحد، وهي نفس الإنسانية.

1- انظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 312.

2- ابن سينا، النجاة، (فخري)، ص 228.

3- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص 184.

4- انظر: عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، مصر، سلسلة اقرأ- 46، 1946م، ص 98.

النفس جوهر روحاني قائم بذاته:

هذا هو التعريف المعتمد، الذي انتهى إليه ابن سينا في كتبه الخاصة، وقد ضاعف جهوده لإثبات ذلك بالأدلة المتنوعة، واستعان فيه ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية والملاحظات القائمة على بعض الظواهر النفسية، لأن القول في تعريف النفس بأنها جوهر لا يميزها من الجواهر الأخرى، فلابد من أن يضاف إلى هذا الجنس فصل خاص لها، يميزها من غيرها، وذلك الفصل هو روحانيتها.

يقول ابن سينا: « إنه (أي ذات الإنسان) غير جسم ولا جسماني، بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القلب وأحياه، واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم، حتى يستكمل جوهره بها، ويصير عارفاً بربه، عالماً بحقائق معلوماته، فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته، ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين. ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين[1]، وسنكتفي بإيراد برهانين، الأول: يمكن تسميته (برهان وحدة النفس)، إذ يقول:

إن الإنسان يقول: أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته، أو غضبت منه، وكذا يقول: أخذت بيدي، ومشيت برجلي، وتكلمت بلساني، وسمعت بأذني، وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيلته، فنحن نعلم على نحو ضروري أن في الإنسان شيئاً جامعاً، يجمع هذه الإدراكات، ويجمع هذه الأفعال، ونعلم على نحو ضروري أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدركات والأفعال، فإنه لا يبصر بالإذن،

1- في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص183.

ولا يسمع بالبصر، ولا يمشي باليد، ولا يأخذ بالرجل، ففيه شيء مجمع لجميع الإدراكات والأفاعيل الإلهية، فإذاً الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ(أنا) مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن ثم نقول: إن هذا الشيء الذي هو هوية الإنسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسمانياً، لأنه لو كان كذلك لكان أيضاً منحلاً سيّالاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن، يكن باقياً من أول عمره إلى آخره، فهو إذاً جوهر فرد روحاني، بل هو نور فائض على القلب المحسوس بسبب استعداده، وهو المزاج الإنساني، وإلى هذا المعنى أشير في الكتاب الإلهي بقوله: ﴿فإذ سويّته ونفخت فيه روحي﴾، فالتسوية جعل البدن بالمزاج الإنسي مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة، وقوله: ﴿من روحي﴾ إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهراً روحانياً غير جسم ولا جسماني[1].

والثاني: برهان (إدراك المعقولات والمعاني الكلية): إذ إن الجوهر الذي يدرك المعقولات والمعاني الكلية، ويشتمل عليها لا يمكن أن يكون جسماً ولا قائماً بجسم، لأن هذا الإدراك ليس من خواص الجسم، لأن الصور المعقولة « إذا وجدت في العقل، لم تكن ذات وضع، بحيث تقع إليها إشارة تجزّؤ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم»[2]

وبيان ذلك أنه لو كانت النفس جسماً مادياً لزم أن تحل المعقولات التي تدركها في مكان مادي، وهو محال، لأنها شغلت حيزاً، وهذا الحيز، أي المكان لا يخلو من أحد الأمرين، إما أن يكون قابلاً للقسمة، أو لا.

1- في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص183.

2- النجاة (فخري): ص 216.

الاحتمال الثاني باطل، لأن النفس تكون فقط حينئذ جسماً لا يقبل القسمة، أي جوهراً فرداً، وتشبه النقطة الهندسية التي لا تقبل القسمة، ولا توجد وجوداً ذاتياً، والتي لا تصلح أن تكون محلاً من الأشياء، إذاً فلو كانت النفس جسماً لا يقبل القسمة لما صح أن تكون موضعاً للمعقولات.

إذاً لم يبق، الا أن تكون المعقولات حالّة في مكان قابل للقسمة، وهذا يستلزم أن تكون المعقولات أو المعاني الكلية قابلة للقسمة تبعاً لحيزها، أي مكانها، فتصير شكلاً هندسياً أو كميات عددية بدل أن تكون فكرة عقلية، وذلك باطل بداهة، وأذا قلنا بقسمة الحالّ في المحل، فإما أن يكون مكوناً من أجزاء مكرره.. متشابهة، أو غير متشابهة، لكن كلا الفرضين محال، لأن الفرض الأول يستلزم أن يتكون الكلي المتنوع المميزات من جزء واحد مكرر، وهو باطل، والفرض الثاني يستلزم أن يكون الكلي قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية، لأن شأنه يكون كشأن الجسم الذي حلّ فيه، ومعلوم أن الكليات قابلة للقسمة إلى نهاية كانقسامها إلى أجناس وأنواع مثلاً في حين يمكن تقسيمها عقلاً إلى ما لا نهاية تبعاً للحيز الذي تشغله، ولا شك أن هذا التناقض باطل.

ثم أن هناك معقولات بسيطة، لا تقبل القسمة بحال من الأحوال، فكيف نتصورها شاغله.. لحيز منقسم؟.

فإذا بطلت كل هذه الاحتمالات ثبت أن«.. . الجوهر الذي تحل فيه الصورة العقلية الكلية جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، وهو الذي نسميه النفس الناطقة»[1].

1- مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص174، والإشارات والتنبيهات، (دنيا)، القسم الثاني، ص404، فما بعد، والنجاة (فخري)، ص216، وانظر تيسير شيخ الأرض، ابن سينا (سلسلة أعلام الفكر العربي)، ط1، دار الشرق الجديد، بيروت، 1962م، ص 272.

وهذا هو أعنف برهان يستدل به ابن سينا على روحانية النفس، ويظهر أنه كان معتداً به كل الاعتداد، فساقه في كل كتبه السيكولوجية، التي وصلت إلينا أنماط في مختلفة، بعضها أغمض وأعقد من بعض[1].

ولأن ابن سينا لا يختلف قليلاً أو كثيراً عن الفارابي في مسألة وحدة النفس وقواها، فسننتقل إلى موضوع آخر.

حدوث النفس:

إن النفس عند ابن سينا « تحدث كلما حدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ولكون البدن الحادث مملكتها وآلتها»[2]، إذاً فالنفس الإنسانية لا توجد قبل البدن.[3]

والدليل على حدوثها أنها «قبل البدن، فالنفس مجرد ماهية فقط، فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد، والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً، وهذا مطلق في كل شيء، فإن الأشياء في ذواتها معان فقط، فتكثر أنواعها، إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها، وإن كانت مجردة أصلاً، لم تفترق بما قلنا، فمحال أن يكون بينهما مغايرة وتكاثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد، وأقول لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد».[4]

1- انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، ج 1، ص 161.

2- النجاة (فخري)، ص 222، وقد جاء هذا المعنى على لسان فخر الدين الرازي « حدوث النفس عن علتها القديمة متوقف على حدوث الأمزجة الصالحة لقبولها»، انظر: المباحث المشرقية، ج2، مكتبة الأسدي، طهران، 1966م، ص 397.

3- انظر: كارادفو، ابن سينا، ص229.

4- النجاة (فخري)، ص222، وقد صاغ الغزالي - بعد ذلك- هذه الحجة بهذا الشكل الموجز: « إن الأرحام لو كانت موجودة قبل الأبدان، لكانت إما كثيرة وإما واحدة، وباطل وحدتها وكثرتها، فباطل وجودها»، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص84.

وهكذا تستمر النفوس بالصدور عن العقل الفعال، وتدخل في الجنين، عندما يتهيأ الجسد لقبولها، وستعود إليه بعد مفارقة ذلك الجسد، ولا تزال النفوس تخلق من العقل الفعال، وتعود إليه من غير انتهاء، لان عدم التناهي غير ممتنع عند ابن سينا في المجردات التي لا تتحيز وليست بذات وضع في المكان.[1]

ويمكن أن يجمل لنا النص التالي علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا» النفس الإنسانية جوهرة قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل هي مفارقة، وإنما احتاجت إلى هذا البدن، لأن إمكان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن، واحتاجت أيضاً إلى البدن، لتنال بعض استكمالها، ولو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن»..[2]

تعلق النفس بالبدن:

بادئ ذي بدء يجب أن نحدد دلالة التعلق وفق المنظور السينوي، لنعرف من ثم كيفية تعلق النفس بالبدن، يقول ابن سينا: «كل متعلق بالشيء نوع من التعلق، فإما أن يكون في تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود وإما أن تعلقه تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لابالزمان»[3]، ولقد اختار ابن سينا سبيل المساوقة والتكافؤ في الوجود بين النفس والبدن، «فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له، ثم العلاقة بين النفس والبدن ليست هي على سبيل الانطباع فيه، كما قلنا، بل علاقة الاشتغال به، حتى تشعر

1- انظر: عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص99.

2- التعليقات، (بدوي)، ص176.

3- النجاة (فخري)، ص223.

النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس»[1]، «والدليل على علاقة هذا الاشتغال تلك» انظر: انك إذا استشعرت جانب الله عز وجل، وفكرت في جبروته، وكيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك؟».[2]

إذا أقر ابن سينا «أن وجود النفس وحدوث المزاج معاً، تبين أنه كما يحدث المزاج يجب معه وجود نفس حادثة، إذ ليس لها ذلك بالاتفاق ولا بالعرض، بل أمر يلزمه ضرورة».[3]

وهكذا تصبح كل نفس، «فإنما جعلت خاصة لجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم، لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط»[4].

المعاد عند ابن سينا:

عرفنا فيما سبق مدى اهتمام ابن سينا بدراسة النفس وعنايته البالغة بمعرفة طبيعتها والبرهنة على وجودها وجوهريتها وروحانيتها، ولذلك قيل إنه كان أعظم شخصية يمثل هذا الباب في عصره كما كان أفلاطون يمثله في عصر التفكير اليواني، وكان كل ذلك لغرض سام، وهو الوصول إلى فكرة مؤكدة عن الخلود، الذي يعد ضرورة دينية وفلسفية في آن واحد، لأن فيه تحقيقاً لمعنى السعادة الروحية الخالدة، التي تقول بها الفلسفة الروحية.

1- النجاة (فخري)، ص227، وقارن: الأضحوية في أمر المعاد(عاصي)، ص124، وقد ظهر تأثير هذه الفكرة ذلك بعد عند فخر الدين الرازي، إذ يقول: إن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق، انظر: المباحث المشرقية، ج2، ص383.

2- الإشارات والتنبيهات(دنيا)، القسم الثاني، ص358.

3- الاضحوية في أمر المعاد(عاصي)، ص124.

4- الشفاء، الإلهيات، ج2، تحقيق محمد يوسف موسى وآخرون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ص4087.

بادئ ذي نسجل على ابن سينا وهو بصدد تعريف المعاد في الأضحوية تناقضاً مع رأيه الذي قرره في مباحث حدوث النفس، في أن النفس تحدث مع حدوث الأبدان، حيث يستدل على المعاد في الأضحوية بالآية الكريمة: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة *ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾[1]، فيقول: (ولا يقال رجوع إلا حيث ورود)[2]، وقد قال قبل ذلك: « إن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وإن عودها إليه للسعيد إلى الكثير الأفضل منه، وهو الجنة والعليون، وللشقي إلى الحيز الأوحش منه، وهو الجحيم والسجين»[3].

يجمل ابن سينا الآراء المختلفة في أمر المعاد، فيقول: « آراء العالم في المعاد على طبقتين، طبقة هم الأقلون عدداً والناقصون الأضعفون بصيرة، منكرون له، وطبقة، وهم السواد الأعظم والأظهر معرفة وبصيرة، مقرّون به، وبعد ذلك فهم فرق، ففرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقة تجعله للنفوس وحدها، و وفرقة تجعله للنفوس والأبدان جميعاً »[4].

1- سورة الفجر، الآية 27، 28.

2- الأضحوية (عاصي)، ص90.

3- أيضاً، ص89، ورأيه هذا يذكرنا برأي الفارابي، الذي مر بنا من قبل، هذا أولاً، وثانياً، فهو يذكرنا بقوله إن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان في قصيدته العينية:

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقـــاء ذات تـعـزز وتمنع

ويعلل أحمد فؤاد الأهواني هذا الموقف بأن ابن سينا يعني بذلك سمو النفس على البدن لاهبوطها هبوطاً حقيقياً. مجلة الكاتب، 1952م، ص 415 نقلاً عن: د. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص187، وبينما يميل إبراهيم مدكور إلى ابن سينا يسعى في ذلك إلى التوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، بله تكاد تغلب أفلاطونيته على مشائيته، في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيق، ج1، ص 164، وبينما يؤكد د. جعفر آل ياسين على ابن سينا يشير في القصيدة العينية إلى قصة الخليقة ولا تناقض بين الموقفين، وكأن ابن سينا أراد أن يدل بالجزء على الكل في دعوى هبوطها من عليائها وتلبسها لمادتها، انظر: فيلسوف عالم، ص 187.

4- الأضحوية (عاصي)، ص 91.

يمنهج ابن سينا مسعاه في البحث عن أي السبل يقرر معاد النفس، فيبدأ بإثبات الآنية الثابتة من الإنسان فيقول: «إن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان، الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه، فهو ذاته الحقيقة، وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو النفس ضرورة».[1]

والغرض من ذلك هو رد الاعتراض الذي يأتي على نمط خاطر أو وهم في أذهان الناس، إذا لم يكونوا في الدار الآخرة أجساماً، وعلى هذه الصورة، وفقدوا أبدانهم فقد استحالوا أشياء أخرى، وليسوا هم بأعيانهم المثابين المعاقبين، إذا لم يكن هناك لذّات أو آلام حسية، فما معنى المرغوب فيه والمرهوب عنه في الآخرة؟، إذا نحن في الحياة الأخرى استحلنا أشياء أخرى، فيأتي الرد السينوي على هذا الاعتراض: «بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنا، فنحن في الحالين جميعاً، نحن بأعياننا لا مستحيلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزأً مما نحن الآن هو»[2].

وكما رأينا فيما سبق اهتمام ابن سينا البالغ بإثبات وجود النفس وجوهريتها وروحانيتها، وكيف اطمأن إلى إنها جوهر مجرد، روحاني بسيط، مغاير للبدن، ومستقل عنه، تقوم بأمره وتدبيره كما يقوم الربان بأمر السفينة وتدبيرها، وأن حقيقة الإنسان هي نفسه.

سوف نرى في البحوث التالية كيف اهتم أيضاً بإقامة الأدلة على خلودها، وبيان مصيرها بعد الموت، وسعادتها وشقاوتها الروحيين.

1- الأضحوية (عاصي)، ص 128، و لفخر الدين الرازي تعليق دقيق في هذه المسألة بقوله إن الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله «أنا» مغاير للشيء الذي يشير إليه كل واحد إلى غيره بقوله «أنت»، فالمشار إليه أنا ليس هو البدن ولا جزء من أجزاء البدن، وأما الذي أشير إليه بقولي أنت فليس إلا هذا البدن، لأن المشار إليه بقولي أنت ليس إلا ما أدركته ببصري. شرح عيون الحكمة، تحقيق، الشيخ أحمد السقا، مؤسسة طهران، 1415هـ ج2، ص 269 -270.

2- أيضاً، ص130-131.

ولهذا كله يعد ابن سينا أعظم فيلسوف يمثل بوضوح هذا المذهب الروحي، ومن هنا نرى في بيان آرائه مفصلاً مزيد توضيح لهذا المذهب.

البرهنة على خلود النفس:

رأينا كيف انتهى ابن سينا إلى تقرير أن النفس جوهر روحاني، وهو مبدأ أقرب إلى الروح الأفلاطونية وأبعد ما يكون عن المشائية، وها نحن نرى أن المبدأ ذاته يعيش مع ابن سينا منذ البداية وحتى قمة الموضوع الميتافيزيقي، أعني مشكلة خلود النفس، وكأنما كان ابن سينا على وعي وهو بصدد تحديد المصطلح والتعريف من قبل بأهميته، لكي يؤسس عليه النسق الفلسفي، الذي كان يأمل تشييده، ولكي يظهر في قمة الاتساق والانسجام مع مبادئه وأصوله أولاً جهة، ويكون أقرب إلى العقائد والشرائع السماوية ثانياً [1]، وذلك لأننا ندرك الحد الذي يتغلب به في ذهن الفيلسوف نفوذ العقيدة على نفوذ الفلسفة، فعلى الفلسفة أن تنحني أمام علم الكلام فيما وراء هذا الحد، وعلى كل منهاج في هذه الفكرة، أن ينظم عند امتداده إلى هذه الفكرة على وجه لا يصطدم به مع العقيدة، ويجاوز ابن سينا هذا المجاز بلا عائق، فيثبت أنه وفّق لإقامة اتصال بين العلم والاعتقاد اللذين لحم احدهما بالآخر[2].

البرهان الأول - برهان الانفصال:

ويمكن تسميته (برهان الانفصال)، لأنه يبنى على كون النفس جوهراً مستقلاً منفصلاً عن البدن، وكون الاتصال بينهما ليس اتصالاً

1- انظر: د. جمال رجب سيدبي، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000، ص230.

2- انظر: البارون كارادوفو، ابن سينا، ص 230.

جوهرياً، بل اتصال عرضي، كما عرفنا ذلك في موضوع العلاقة بين النفس والجسد، إذاً فهذا البرهان ينبني على طبيعة الاتصال القائم بينها وبين البدن، التي هي الانفصال الجوهري بينهما، وهذا هو أطول براهينه، لذا سنقدم ملخصاً له مع توثيق أول فقره منه وآخرها. يبدأ ابن سينا برهانه بالتأكيد أن النفس إذا وجدت فإنها «لا تموت بموت البدن، ولا تقبل الفساد أصلاً، أما أنها لا تموت بموت البدن فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق، وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق، فإما أن يكون في تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان»[1].

ولما كانت النفس منفصلة عن البدن في الوجود تمام الانفصال لا يمكن أن تكون متعلقة به تعلق المكافئ في الوجود، لأنهما جوهران، وليس بينهما تعلق عرضي، فذلك لا يستلزم فساد أحدهما بفساد الآخر.

ولا يجوز أيضاً تعلقها بالبدن تعلق المتأخر عنه، حتى تكون معلولة له، وهو علة لها فإن العلل أربع:

فاعلة، وقابلة، أي مادية، وصورية وكمالية، أي غائية، وقد بيّن ابن سينا عدم كون البدن علّة للنفس بأي نوع من تلك العلل.

فمحال أن يكون علّة فاعلة، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، وإنما يفعل بقواه، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل بعينه، ثم إن القوى الجسمانية كلها إما أغراض، وإما صور

1- النجاة (فخري)، ص 223، و: أحوال النفس (الأهواني)، ص99، إذ يكرر ابن سينا هذا البرهان نصاً.

مادية، ومحال أن تفيد الأغراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة، ووجود جوهر مطلق وهو النفس.

ومحال أيضاً أن يكون علة قابلة فإن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب.

ومحال أن يكون علة صورية للنفس، وكمالية (غائية)، فإن الأولى أن يكون لأنه بالعكس، فإذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية.

وأما الاحتمال الأخير، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المقدم في الوجود، فهو باطل أيضاً، لأنه إما أن يكون التقدم بالزمان فيستحيل أن يتعلق وجوده به، وقد تقدمه في الزمان، وأما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان، لأنه في الزمان لا يقارنه.

ثم بين عدم جواز الشق الثاني، فإذا كانت النفس متقدمة على البدن بحسب الذات في الوجود، فيجب أن يكون السبب المتقدم يعرض في جوهر النفس، فيفسد معه البدن، وألا يكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه، لكن فساده يكون بسبب يخصه من تغير المزاج أو التركيب، فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن البتة بسبب في نفسه، فليس بينهما إذاً هذا التعلق، «فإذا كان لأنه على هذا، فقد بطل أنحاء التعلق كلها، وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل»[1] فإذاً هناك شيء وهو الجامع والحافظ للمزاج «فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة

1- النجاة (فخري)، ص225، وأحوال النفس (الأهواني)، ص102، وللتفصيل في هذا البرهان انظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص120، فما بعد.

للمزاج شيء آخر، لك أن تسميه النفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك»[1].

وتجدر الإشارة إلى تأكيد ابن سينا هنا خلود النفس وصلتها العارضة بالبدن، إلا أنه في قوله بحدوث النفس جعلها مرتبطة بهذا الجسم، لأنها تحدث عند حدوث الجسم الصالح لها، ويبدو أنه أراد أن يهرب من القول بقدم النفس، إذ لا قديم إلا الله، إلا أنه عندما ذهب يؤكد خلودها أكد على انفصالها عن الجسم لاختلاف طبيعة كل منهما، ولما كانت النفس متشخصة بالجسم في وقت حدوثها، كان ابن سينا متناقضاً بين القول بالحدوث تارة والقول بانفصال النفس وخلودها تارة أخرى، ولم يكن في وسعه أن يضحي بطرف منهما، إذ لو قال بقدم، النفس فكيف ولا قديم إلا الله، فضلاً على اصطدامه بالعقيدة، وكان لزاماً عليه أن يقول بانفصالها لاختلاف طبيعتهما الجوهرية، ولان النفس والجسم جوهران متمايزان، ولكي يحافظ على خلود النفس في الآخرة.

ابن سينا، إذاً يربط النفس في الحدوث بالجسم، ويفصلها في الخلود عنه فصلاً تاماً، فيقرر هناك أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا به، ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومتخصصة من دونه.[2]

1- الإشارات والتنبيهات، (دنيا) القسم الثاني، ص 353-355، وانظر: محمد كاظم الطريحي، ابن سينا – بحث وتحقيق – مطبعة الزهراء، النجف، 1949م، ص 152.

2- انظر: د. إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيق –، ج1، ص182، وقد أخذ الغزالي على ابن سينا هذا التناقض، فقال: إنه مع أنها(النفس) لا تحل البدن عندهم، فلها علاقة بالبدن، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن، وهذا ما احتاره ابن سينا والمحققون منهم، وأنكروا على « أفلاطون» قوله: إن النفس قديمة، يعرض لها الاشتغال بالأبدان بمسلك برهاني محقق، انظر: تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص275.

البرهان الثاني- برهان البساطة:

إذا كان البرهان الأول ينفي أن يكون الفناء ثمرة وأثراً لموت البدن، فما الذي يمنع أن تفنى النفس لسبب آخر؟[1]، هذا السؤال اضطر ابن سينا إلى أن يقيم دليلاً ثانياً، يثبت به أن النفس لا تقبل الفساد مطلقاً، إذ «إن شيئاً آخر لا يعدم النفس البتة، ذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما، ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، ومحال أن يكون من جهة واحدة قوة أن يفسد، وعلّة أن يبقى، بل تهيؤه للفساد ليس لعلّة أن يبقى، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل، لان إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء، فإذاً لأمرين مختلفين في الشيء هناك هذان المعنيان، فنقول إن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد، وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران»[2].

فالنفس تبقى بعد الموت، ولا يضرها في شيء إلى أن تتصل بالجسد الذي يقبل الزيادة والنقصان، وينتهي أمره إلى الفناء[3]، لكن ومع أن هذا كان أكثر براهين ابن سينا حظاً وأكثرها تأثيراً فيمن جاؤوا بعده[4]، لعله كان مقبولاً لدى أولئك الذين كانوا يرون أن النفس في آن واحد مصدر الحياة والحركة والإحساس والتفكير، أما اليوم فقد انقضى هذا المذهب النفسي القديم وأضحت الحياة تفسر تفسيراً آلياً بمعزل عن وجود النفس أو عدمها[5].

1- انظر: رمزي النجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص 165.

2- النجاة (فخري)، ص225-226، وأحوال النفس (الأهواني)، ص103.

3- د. محمود قاسم، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، ص166.

4- انظر: الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص99، إذ يكرر الغزالي البرهان نصاً.

5- انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيق –، ج1، ص 182.

البرهان الثالث - برهان المشابهة:

ويمكن تسمية هذا البرهان (الميتافيزيقي)، وقد ذكره ابن سينا منفرداً، ففي إحدى رسائله، يقول: «الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى، وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك هذا البدن، لأنه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه، والبدن منفصل عنه تابع له، فإذاً لم يضر مفارقته عن الأبد، وأن وجوده إذاً لا يضر وجود النفس، وبقاؤه كان أولى، ولأن النفس من مقولة الجوهر، ومقارنته بالبدن من مقولة المضاف والإضافة أضعف الإعراض، لأنه لا يتم وجودها بموضوعها، بل يحتاج إلى شيء آخر، وهو المضاف إليه، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان أضعف الإعراض المحتاج إليه؟، ومثله أن من يكون مالكاً لشيء متصرفاً فيه، فإذا بطل ذلك الشيء، لم يبطل المالك ببطلانه، ولهذا فإن الإنسان إذا نام، بطلت عنه الحواس والإدراكات، وصار ملقى كالميت، فالبدن النائم في حالة شبيهة بحال الموتى»[1].

ويبدو أن ابن سينا كان يحاول أن يدلل على خلود النفس، ويؤكد مفارقتها للجسد في الآخرة، ولا تفنى بفنائه، ونستطيع أن نتلمس ذلك في قوله: « ولما كانت النفس الناطقة، التي هي موضوع ما للصور المعقولة، غير منطبعة في جسم تقدم به، بل هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظاً للعلاقة معها بالموت، لا يضر جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»[2]. ، ويظهر هنا مدى تأثر ابن سينا بأفلاطون ومحاورته (فيدون)، وقد واجه هذا البرهان السينوي نقداً من الدكتور إبراهيم مذكور بعدّ أن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافيزيقيا

1- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الأهواني)، ص 186.

2- الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص 242-243.

السينوية، وهي قائمة على نظرية العقول العشرة، التي لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن في شيء، هذا يؤكد أن المشابهة التي يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها دليل، وهو نفسه يضع النفوس البشرية في مستوى دون مستوى النفوس الفلكية، فكيف تخلد خلودها؟[1].

نقد ابن سينا لموقف القائلين بالمعاد الجسماني:

يحاول ابن سينا في فصلين من رسالته (الأضحوية)[2] بيان أوجه الضعف في الرأي، الذي يجعل المعاد للبدن وحده، فيقول: « أما الفرقة الجاعلة المعاد للبدن وحده، فالداعي لهم إلى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الأموات، ثم ظنوا أن الشيء المعتبر من ذات الإنسان هو البدن، ثم بلغوا من فرط بغضهم للحكماء وعشقهم لمخالفتهم أن أنكروا أن يكون للنفس أو للروح وجود أصلاً، وأن الأبدان تصير حية بحياة تخلق فيها، ليس وجودها وجود النفس للبدن، لكنه عرض من الأعراض يخلق فيها، أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة»[3].

وهكذا يذهب ابن سينا في معرض تفرقته بين الطريق الشرعي والطريق الفلسفي، وإلى أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء إنما يراد بها خطاب الجمهور، أما إذا نظرنا إلى الواحد الصانع «مقدساً عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة، لا يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمي

1- انظر: في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، ص 183.

2- انظر: الفصل الثالث (في مناقضة الآراء الباطلة في المعاد) والفصل الملحق به (في مناقضة القائلين بالتناسخ - إبطال التناسخ)، ص 97 فما بعد.

3- الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص 97.

أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجه.. عن العالم أو داخلة فيه، ولا حتى تصح الإشارة إليه أنه هناك ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور»[1].

ومن هنا نفهم السر في ورود آيات التشبيه، إذ يقول ابن سينا: «ولهذا ورد في التوراة تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن الإشارة إلى هذا، لأنه المهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل اتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً، لا تخصيص ولا تفسير له»[2].

ثم يبين معنى ذلك، ويشرح فكرته، فيقول: «فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرّباً ما لا يفهمون إلى إفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبته، فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها، لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها منتهياً بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقرّبة إلى الإفهام، فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر؟. ولو لم يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الأول على حالته فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً، وأن ظاهر الشرائع غير محتج به في مثل هذه الأبواب[3].

1- أيضاً، ص 97-98، وانظر: د. محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص 233.

2- أيضاً: ص98.

3- الأضحوية (عاصي)، ص 103، وانظر أيضاً الأضحوية، تحقيق د. سليمان دنيا، ط 1، دار الفكر العربي، 1949م، ص50-51، إذ يقول: المحقق والظاهر أن قوله (ابن سينا)» أن لظاهر الشرع مرتبط بكلمة «تعريف»على انه مفعول ثان لهما، والمفعول الأول هو الاسم الموصول في قوله: «أي تعريف من يريد أن يكون من خاصة الناس، لا من عامتهم، تعريفه أن ظاهر الشرع هل الاحتجاج به في مسائل البعث ونظائرها، يعني: أو لا يمكن فقي الكلام استفهام مقدر وفيه ظرف محذوف اكتفاء بدلالة المذكور عليه، فكأنه قال: مقصودنا هو تصرف الخاصة حقيقة الأمر في ظاهر الشرع، هل هو محتج به في مثل هذه الأبواب أو غير محتج؟.

وبعد هذا القول الصريح في أمر الشرع رجع إلى المعقول الصرف، وقال: «ولنرجع إلى المعقول الصرف، فنقول إن الإنسان ليس إنساناً بمادته، بل بصورته الموجودة في مادته، وإنما تكون الأفعال الإنسانية صادرة منه لوجود صورته في مادته، فإذا بطلت صورته عن مادته، وعادت مادته تراباً أو شيئاً آخر من العناصر، فقد بطل ذلك الإنسان عينه، ثم إذا خلقت في تلك المادة عينها صورة إنسانية جديدة، حدث منها إنسان آخر، لا ذلك الإنسان، «فإن الموجود في هذا الثاني من الأول مادته لا صورته، ولم يكن هو ما هو، ولا محموداً ولا مذموماً، ولا مستحقاً لثواب أو عقاب بمادته، بل بصورته، وبأنه إنسان لا بأنه تراب، فتبيّن أن الإنسان المثاب والمعاقب ليس ذلك الإنسان المحسن والمسيء عينه، بل إنسان آخر مشارك له في مادته التي كانت له، فليس إذاً هذا البعث متأدياً إلى ثواب المحسن وعقاب المسيء، بل يثاب فيه غير المحسن، ويعاقب غير المسيء[1]، فأبعد الأقاويل عن الصواب في أمر المعاد كمن جعل المعاد للبدن وحده.

نقد ابن سينا لموقف القائلين بالمعاد الجسماني الروحاني:

بعد أن وجّه ابن سينا سهام نقده للقائلين بالمعاد الجسماني، كان لا بد له لكي يصل إلى رأيه وموقفه الخاص من أن يوجّه نقده للقائلين بالمعاد الجسماني الروحاني فقال: «وأما من جعل الروح باقية فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب الحقيقيين إليها، وهي باقية بعينها، ولا يكون تجدد البدن عليها إلا كتجدد شيء من الأعراض على جوهر قائم، ولكن مذهبهم أيضاً لا يستقيم إذا تقدم، فعرف أن المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الحالية إذا بعثت، وعرف أن الفعل

1- الأضحوية (عاصي)، ص 104-105.

الإلهي واحد، لا يتبدل عن مجراه المضروب، وعرف أن السعادة الحقيقية للإنسان يضادها وجود نفسه في بدنه، وأن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية، وأن تصير النفس في البدن عقوبة له، وعرف أن الأمور الواردة إثر هذا الوضع في الشرائع إذا أخذت على ما هي عليه لزمها أمور محالة وشنيعة»[1].

ويأخذ ابن سينا في مناقشة القائلين بأن النفوس تعود إلى المادة، سواء كانت تلك المادة هي المادة التي فارقتها النفس، أم مادة أخرى، «لا يخلو إما أن تكون النفس تعود إلى المادة التي فارقتها وإما إلى مادة أخرى، وقد قيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول إنهم يرون عودها إلى تلك المادة عينها، فحينئذ لا يخلو إما أن تكون تلك المادة هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت وإما جميع المادة التي قارنته جميع أيام العمر، فعلى الأول أي إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط، وجب أن يبعث المجذوع والمسلوخ والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك، وهذا قبيح عندهم»[2]، ولعل أقوى اعتراضاته تتمثل في قوله «وأنت إذا تأملت وتدبرت ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة، وقد حرث فيها وزرع، وتكون منها الأغذية، وتغذى بالأغذية جثث أخرى، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين، أولهما جميعاً في وقت واحد بلا قسمة، فإن قال فأكمل أنه يبعث للنفس بدن من أي تراب اتفق، وأي هواء وماء ونار اتفق بعينها فهو عينه القول بالتناسخ الصراح»[3]، ثم اختتم ابن سينا ذلك الفصل بقوله: «فليكن هذا كافياً في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده أو النفس

1- الأضحوية (عاصي)، ص 104-105.
2- أيضاً، ص 106-107.
3- أيضاً، ص 108-109.

والبدن معاً»[1]، لكنه لم يكتف، بل ذكر في الفصل الخاص مناقضة القائلين بالتناسخ وإبطاله بعد عرض مذهبهم وأدلتهم عامة، فقال: «لكنا نبيّن بياناً برهانياً أنه لا يمكن أن تعود النفس بعد الموت إلى البدن البته»[2].

ثم أنهى مناقشته في «مناقضة الآراء الباطلة في نظره» بقوله: «إذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذاً للنفس وحدها»[3].

هكذا يبدو أن ابن سينا ينكر صراحة البعث الجسماني مطلقاً، سواء كان للبدن وحده، أم للنفس مع البدن، بل لا يكتفي بذلك، بل ينكر ظواهر النصوص الدينية المتعلقة به، ويجعلها تشبيهات وتمثيلات لتقريب حقائق البعث إلى الأفهام، ولا يكتفي بذلك كله، بل يعتني بذكر أدلة عقلية على بطلان بعث الأجساد بغية الوصول إلى إثبات مذهبه الخاص، أعني الروحاني للنفوس وحدها.

تبقى فكرة واحدة في حاجة إلى بيان، وهي إذا كان ابن سينا يصرح في (الأضحوية) برأيه الخاص وموقفه الحقيقي المتضمن بطلان المعاد الجسماني مطلقاً، فكيف نفسر ما جاء في كتبه الأخرى من «أن المعاد منه ما هو منقول في الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة، التي أتانا بها سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس للأنفس، وإن كانت الأوهام هاهنا

1- الأضحوية (عاصي)، ص 114.

2- أيضاً، ص122.

3- الأضحوية (عاصي)، ص 126.

تقصر عن تصورهما الآن، لما نوضح من العلل، ورغبة الحكماء الإلهيين في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولا يعظمونها في مجنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول[1].

فهل كان ابن سينا متأرجحاً بين الرأيين المتقابلين، علماً أنه سكت عن المعاد في كتاب «الإشارات والتنبيهات» وهل هو متناقض في هذه المسألة؟ أم له منهج مخصوص رسمه لنفسه، وهذا المنهج اقتضاه أن يظهر بهذين المظهرين، وأن يقول بهذين الرأيين المتقابلين: أحدهما لنفسه وللخاصة، والآخر للعامة خوفاً على عقيدتهم من التضليل مما لا يستطيعون فهمه.

يرى الباحث بتواضع أن الشق الثاني هو الذي قصد إليه ابن سينا في منهجه، الذي سار عليه، وقسم الناس إلى قسمين، أحدهما العامة من الناس الذين لا يستطيعون فهم كثير من الحقائق، ولا بد من تصوير الحقائق لهم بصور تتناسب مع عقولهم واستعدادهم، وتتفق مع أفهامهم، وإن لم يتفق ذلك التصوير مع الحقيقة وواقع الأمر، والآخر الخاصة، وهم القلة من من الناس، وهم أصحاب النفوس الصافية والعقول النقية القوية، الذين يفهمون جميع الحقائق بسهولة بفضل فطرهم السليمة.

وليس هذا تناقضاً في نظر ابن سينا، بل هو ضرورة منهجية، اقتضتها طبيعة البشر، وهناك نصوص سينوية كثيرة، تثبت هذه التوجه منها: «وبعد، فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة، ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين،

1- الشفاء، الإلهيات (ج2)، ص 432، وأيضاً: النجاة (دنيا)، ص 326-327، وأيضاً: أحوال النفس (الأهواني)، ص 127- 128.

كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فأنجزنا إليهم، وتعصبنا للمشائين، إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم، فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطينا بأغطية التغافل، فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة، حيث لا يشكون فيه ويشكّون في النهار الواضح، ولما كانت الصورة هذه و القضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتاباً، يحتوي على أمهات العلم الحق، الذي استنبطه من نظر كثيراً وفكّر ملياً، وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا، أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا، وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب (الشفاء) ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه».[1]

ويقول في مكان آخر: «هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل، يستبصر بها من تيسر له، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه، والتكلان على التوفيق. وأنا أعيد وصيتي، وأكرر التماسي، وأن يضن بما يشتمل عليه هذه الأجزاء، كل الضن، على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الإشارات»[2].

وقد ذكر تلك الشروط في مكان آخر قائلاً: » أيها الأخ، إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق، وألقمتك قفّي الحكم، في لطائف الكلم، فصنه عن الجاهلين، والمبتذلين، ومن لم يذق الفطنه.. الوقادة والدربة والعادة، وكان صغاه مع الغاغة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته، واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق

1- منطق المشرقيين، تقديم شكري النجار، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1982م، ص 19-22.
2- الإشارات و التنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص147.

فآته ما يسألك منه مدرجاً، مجزأً، مفرقاً، تستفرس مما تسلفه، لما تستقبله، وعاهده بالله وبإيمان لا مخارج له، ليجري فيما تأتيه مجراك، متأسياً بك.

فإن أذعت هذا العلم، أو أضعته، فالله بيني وبينك، وكفى بالله وكيلاً»[1]، وقال في كتاب آخر «وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على أوجه، يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة، والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه، وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمر مجمل، وهو أن ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم، واعلم أن الله تعالى يعلم وجه الخير في هذا، فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه، على ما علمت، ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات، ليستدعي المستعدين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمي»[2].

هذه النصوص واضحة كل الوضوح في الدلالة على ما ذهبنا إليه من أن لابن سينا منهجاً خاصاً، اقتضاه أن يقول بهذين القولين المتقابلين للغرض المذكور، وأنه ليس متناقضاً متأرجحاً في هذه المسألة، ولذلك قدم في نوعين من كتبه لنوعين من الناس، نوعين من المعرفة، أحدهما يعبر عن الحقيقة، وهو ما ذكره للخاصة من أن المعاد للنفوس وحدها، والآخر لا يعبر عن الحقيقة، وهو ما ذكره للعامة في كتبه التي خصهم بها.

هذا هو حل التعارض الموجود في نوعين من كتبه، ذلك أولاً، وثانياً فإن ابن سينا يعلي من شأن السعادة الروحية على الجسمية، ويبذل جهده في التمييز بين درجات الزهاد والعبّاد أولاً، ودرجات العارفين ثانياً، وسبب ذلك اعتقاده بأن رغبة الحكماء الإلهيين في إصابة هذه السعادة

1- الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الرابع، ص 161- 164.

2- النجاة (فخري)، ص 34.

الروحية أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، وهذا يعلل على نحو واضح ما ذهب إليه من المعاد النفساني لا الجسماني[1].

أما التعارض الذي في كتاب واحد وفي فصل واحد من كتب ابن سينا، كما هو الحال في كتاب الشفاء والنجاة، وكتاب احوال النفس، فهناك رأي مفاده أن شخصية ابن سينا الذاتية لا تستطيع الاختفاء طويلاً خلف شخصيته المستعارة، فهي تظهر معها أحياناً في صور تتفاوت ظهوراً واختفاءً، إما لأنه لا يطيق كتم الآراء التي يعتقدها، فهي تتفلت منه تفلتاً، حتى إنه لا يستطيع لها كبتاً. وهذا شأن من شؤون العلماء الذين يغلبون على أمرهم بصدده أحياناً، وأما لأنه يريد أن يتدرج بقارئه شيئاً فشيئاً إلى الفهم الصحيح في نظره، فهو يعطيه الفهم الساذج المشهور أولاً، ثم يلمح له تلميحاً بالرأي الحق لتنقاد فطرته، إن كان من أهل الفطرة السليمة وأهل الاستعداد لفهم الحق الصريح، إذ يتناول الموضوع بدراسة تؤدى إلى فهم جلبة الحق فيه[2].

الاحتمال الثاني هو الغالب في نظرنا المتواضع في مثل هذا الحكم، الذي كان يحرص على عقيدة الجماهير من أن تفسد بأفكار غير مفهومة لديهم.

وقد عنينا ببيان آراء ابن سينا عناية خاصة، لأنه يعد أكبر ممثل لهذا المذهب، وفي توضيح آرائه زيادة توضيح للمذهب نفسه، كما أشرنا إليه سابقاً.

1- انظر: د. عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط4، دار المعارف، مصر، 1978م، ص224.

2- انظر: ص 23-24 من المقدمة المستفيضة التي كتبها الدكتور سليمان دنيا، لرسالة الأضحوية لابن سينا.

المعاد الروحاني وبيان اللذات والآلام، والسعادة والشقاوة في الآخرة:

ها قد وصلنا الآن إلى أهم بحث عند ابن سينا، بل هو بيت القصيد من بحوثنا السابقة.

ولأهمية هذا الموضوع وما يترتب عليه من نتائج أولاً، ووضوح عباراته وتركيز المعاني فيها، بحيث لا تحتاج إلى تعليق وتوضيح ثانياً، سوف نركز هنا في أثناء عرضنا رأيه في المعاد الروحاني وما يتعلق به من مباحث على النصوص الصريحة، التي ذكرها في « رسالة الاضحوية في أمر المعاد»، التي أودع فيها كل ما يعتقده في سرّه، ويكتمه عن الجمهور في هذا الموضوع المهم، وهي كتاب يمثل رأيه الحقيقي، ويعبر عما اعتقده فيلسوف عقلي حر، وبيّن فيه مذهبه الخاص في أمر المعاد.

خصص ابن سينا الفصل السادس من الرسالة المذكورة (في وجوب المعاد)، وذكر دليلاً على خلود النفس الإنسانية والعقل، ثم بيّن أن المعاد هو سعادة النفس أو شقاؤها بعد الموت من دون الجسم، فقال: فإذاً النفس الإنسانية والعقل غير قابل للفساد، فهو إذاً بعد الموت ثابت، ومن الضرورة أن كل ثابت، درّاك الجوهر، إما أن يكون مستريحاً أو متلذذاً وإما متألماً، فإن النفس في الحياة الثانية إما مستريحة وإما متلذذة وإما متألمة.

وكل مستريح فهو إما مغتبط بذاته، وإما محزون من جهة ذاته إذا كان يدرك ذاته.

فكذلك النفس في حال الاستراحة، إما مغتبطة، وإما محزونة، ثم من المحال أن تكون محزونة، لأن الحزن ضد الراحة، إذاً تكون مغتبطة، والاغتباط خير ما ولذة، فإن في حال الاستراحة تكون متلذذة، فإذاً ليست القسمة ثلاث، بل اثنتان، متألم ومتلذذ، والألم السرمدي شقاوة، واللذة

السرمدية الجوهرية غير المشوبة سعادة، فالنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة، وذلك هو المعاد»[1].

وكان قد بين في الفصل الرابع (في الآنية الثابتة من الإنسان) من الرسالة نفسها أن حقيقة الشيء المعتبر منه هو نفسه، وأن اللذات والآلام الواصلة إلى البدن ليست للإنسان في الواقع، بل اللذات والآلام الواصلة إلى النفس هي التي للإنسان بالحقيقة، ثم أخبر أن ذلك هو له في المعاد، إذ قال: (فإذا توهم الإنسان أن هذه الآنية منه قد تجردت من هذه التوابع البدنية، وفقد أنواعاً من اللذة والألم كانت له بالشركة مع البدن، يكون كمن فقد اللذات والآلام التي في إخوانه وألافه، وإذا نالته لذات وآلام خاصة به (بنفسه)، كان حينئذ الملتذ والمتألم بالحقيقة، وهذا له بالمعاد إلا أن استيلاء بدنه على نفسه وتخييل بدنه إليه أنه هويته أنسيا الإنسان نفسه، فظن غيره (بدنه) أنه هو، وظن خيراته وشروره أنها خيرات ذاته وشرور ذاته، وظن أنه إذا خلا عن تلك الخيرات فقد خلا عن الخير والشر بالإطلاق، فظن أنه لا سعادة له إذا لم تكن له اللذة الجسمانية، ولا شقاوة له إذا لم يكن له الألم الجسماني »[2].

ثم أشار إلى أن ذلك يجب إزالته عن النفوس، وقال: « ولم يكن يمكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعة وفي أول الخطاب، فاضطر واضعوا الشرائع في الترغيب في الثواب والترهيب بالعقاب، إلى أن قالوا إن السعادة الأخروية باللذة الحسية والشقاوة الأخروية بالألم الحسي»[3].

وهذا كلام يدل على أن ما ذكرته الأديان عن اللذات الحسية الأخروية وعن الآلام الأخروية كلام اضطراري، لا يعبر عن الحقيقة التي

1- الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص 143-144.
2- الأضحوية في المعاد(عاصي)، ص129- 130.
3- أيضاً، ص 130.

هناك، كما يزعم، بل الحقيقة في أمر السعادة والشقاوة الأخرويتين في رأيه نظرة هي كونهما للنفوس فقط بآلام ولذات روحية. وأكد هذا المعنى بقوله: «والغرض في هذا الفصل هو تنزيه النفوس الحكيمة عن إفساد هذا الخاطر المذكور إياها، وتصوير الوهم فيهم وأنهم إذا لم يكونوا في الدار الآخرة أجساماً وعلى هذه الصورة، وفقدوا أبدأنهم، فقد استحالوا أشياء أخرى، وليسوا هم أعينهم المثابين والمعاقبين، وإذا لم يكن لهم شيء من اللذات الحسية والآلام الحسية فأي مرغوب فيه ومرهوب عنه في الدار الآخرة، فكان المثاب والمعاقب لسنا نحن البشر، بل جزء منا، كأنه مثلاً يد أو رجل منا وحده يثاب ويعاقب، وهل يكون لنا في ذلك ثواب وعقاب؟»[1]. ولا يخفى ما في السؤال الأخير من سخرية، فضلًا على عدّه هذا الفهم تضليلاً عاماً للنفوس، وقال: «فإن هذا الظن مما يعم تضليله للنفوس، فإذا قررنا أنا نحن نفوسنا، وصححنا أن نفوسنا باقية بعد أبداننا، ظهر من ذلك أنا في الحياة الآخرة لا نكون استحلنا أشياء أخرى، بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنا، فنحن في الحالتين جميعاً نحن بأعياننا، لا مستحيلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزءاً مما نحن الآن هو»[2].

تؤكد هذه النصوص كون المعاد في رأي ابن سينا روحانياً، وكون السعادة والشقاوة روحيتين أيضاً، وكذلك تدل وتؤكد إنكاره اللذات والآلام الحسيتين في الآخرة، وقد آثرنا نقل هذه النصوص الأخيرة لوضوح دلالتها على هذه الحقائق الخطيرة.

ثم نراه وفي نفس الرسالة يعقد فصلاً آخر «في تعريف أحوال طبقات الناس بعد الموت وتحقيق النشأة الثانية»، يبيّن فيه أن اللذات

1- الأضحوية في المعاد(عاصي)، ص 130- 131.
2- أيضاً، ص 131.

والآلام ليست كلها حسية، بل هناك لذة وآلام أعظم وأوقع، وهي خاصة للنفوس الناطقة المدركة، ثم يذكر أن هذه اللذات والآلام الروحية للنفوس الإنسانية عند المعاد كسعادة أو شقاوة لها في الآخرة، كما يبين أن جوهر النفس وإدراكها ومدركاتها وكمالاتها أفضل من جوهر القوى الأخرى وإدراكاتها وكمالاتها، إلا أننا لا نحس بتلك اللذات والآلام الروحية في هذه الحياة الدنيا بسبب استيلاء القوى البدنية على النفس الناطقة، والبدن هو العائق عن إدراك تلك الأحوال الروحية، وهو يقول في ذلك: «ينبغي أن تعلم أن اللذة ليست كلها حسية، بل من اللذات ما ليست بمحسوسة ولا تدانيها المحسوسة، وكذلك الآلام، بل اللذة هي إدراك الملائم، والملائم هو الداخل في تكميل جوهر الشيء وتتميم فعله، فالملائم الحسن هو ما كمل جوهر الحاسة أو فعلها، والملائم الغضبي والشهواني والتخيلي والفكري والذكري كل واحد على قياس ذلك، ولولا أن الكلام في تفصيل هذا مما يطول جداً لأخذت فيه، ولكني أقول قولاً مجملاً إن كل قوة دراكة جعلت لغرض فعل أو غير فعل، فالشيء الواصل إليها، الموصل إياها إلى ذلك الغرض هو الملائم والملذ»[1].

وبعدما بيّن أنواع اللذات الحسية الخاصة للمدركات الحسية قال: «فبين من هذا كله أن اللذات بإدراك الملائمات والملائمات مكملات الجواهر وأفعالها، ثم من المعلوم البيّن أن النفس الناطقة مدركة، ثم جوهرها أفضل من جواهر الأخرى، لأنها بسيطة على الإطلاق، ومفارقة للمادة كل الفراق، وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتركيب والقسمة بسبب المادة، ثم إدراكها أفضل من إدراك الحاسات، لأن النفس يقيني كلي ضروري أبدي دوامي سرمدي سروري، وإدراك الحس ظاهري جزئي زوالي، ثم مدركاتها الملائمة أفضل، لأن مدركاتها

1- الأضحوية (عاصي)، ص 145.

المعاني الثابتة والصور الروحانية، والمبدأ الأول للوجود كله في جلاله وعظم شأنه، والملائكة الربانية وحقائق الأجرام السماوية والعنصرية وذواتها. ثم كمالاتها أفضل من كمالات القوى الحسية، لأن كمالاتها أن تصير عوالم منزّهة عن التغير والتكثر، فيها صورة كل موجود مجردة عن المادة، فهي عوالم محاذية للعالم العقلي وعلى موازاته، إلا أن بناءها روحاني رباني لطيف مقدس، وبناء العالم جسماني محسوس مشوب بالرداءة»[1].

ويعد هذا الكلام في أفضلية جوهر النفس الناطقة وإدراكها ومدركاتها وكمالاتها على جوهر القوى الأخرى الحسية وإدراكها ومدركاتها وكمالاتها الخاصة لها قال: «فبيّن إذاً أن اللذة التي للجوهر الإنساني، أعني نفسه عند المعاد، وإذا كان مستكملاً، ليس مما يقاس عليه لذة قط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا»[2].

ثم بيّن السعادة والشقاوة الأخرويتين، وقال: «فالسعادة الأخروية عند تخلص النفس عن البدن وآثار الطبيعة، وتجرده كامل اللذات، ناظراً نظراً عقلياً إلى ذات من له الملك الأعظم وإلى الروحانيين الذين يعبدونه، وإلى العالم الأعلى، وإلى وصول كماله إليه، واللذة الجليلة عند ذلك، والشقاوة الأخروية عند ضد ذلك، وكما تلك السعادة عظيمة جداً، فكذلك الشقاوة التي تقابلها أليمة جداً»[3].

كل هذه النصوص التي استشهدنا بها يؤكد بعضها بعضاً في الدلالة على أن المعاد عند ابن سينا معاد روحي فقط، وأن الحياة في الآخرة حياة عقلية روحية، وأن السعادة والشقاوة في الآخرة روحيتان عند تخلص

1- الأضحوية (عاصي)، ص 148-149.
2- أيضاً، ص 140.
3- أيضاً، ص 150-، 151.

النفس عن البدن وآثار الطبيعة، لأن «البدن عائق عن إدراك النفس سعادتها، فإن النفس الكاملة يحول بينها وبين تمام السعادة دنس الجسم»[1]، . وكل ما يتصل به من الشهوات الحسية، وإنه لا حاجة بها إليه إلا في المبدأ، حيث تتخذ منه آله.. لتكوين ملكة الاتصال، فإذا وصلت إلى هذه المرتبة كرهت عرض شيء منه عليها، فإن «السعادة الحقيقية للإنسان يضادها وجودها نفسه في بدنه، وإن اللذات الجسمية غير اللذات الحقيقية».[2]

من أحوال طبقات الناس بعد الموت:

يذكر ابن سينا مراتب النفوس بعد الموت في كثير من كتبه[3]، ويصف فيها أحوالها من السعادة والشقاوة الروحانيتين، وكذلك اللذات والآلام الخاصة بها بأسباب وعبارات مختلفة، وسنذكر هنا ما قاله في أخص كتبه في موضوعنا، أعني رسالته الخاصة في أمر المعاد، ثم نشير إلى نصوص أخرى لتوضيح أحوال تلك النفوس بعد بوار البدن.

يقسم ابن سينا النفوس المفارقة للأبدان إلى:

1 – **نفوس كاملة منزّهة**: هي نفوس العارفين المتنزهين، لذين كملت لهم القوة النظرية والقوة العملية، وجمعوا المعرفة الحقة بالعمل الصالح، وهم أهل السعادة المطلقة «والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا

1- رسالة السعادة، ط12، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1353 هـ ص 12.

2- الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص105.

3- انظر: الشفاء، الإلهيات (ج2)، المقالة التاسعة، الفصل السابع (في المعاد)، و: النجاة، القسم الثالث (الإلهيات)، المقالة الثانية، فصل (في معاد الأنفس الإنسانية)، و: أحوال النفس، الفصل الخامس عشر (في سعادتها وشقاوتها بعد الفراق)، و:الأضحوية في المعاد (الفصل السابع) (في تعريف أحوال طبقات الناس بعد الموت وتحقيق النشأة الثانية) و: رسالة السعادة.

بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا»[1]، ثم يصف ابن سينا لذّات النفوس الكاملة المنزّهة وسعاداتها، فيقول: «... ثم الشأن الأعظم والسعادة الكبرى التي تنالها هناك هو ارتفاع الوسائط بينها وبين معشوقها ومعشوق جميع الموجودات، أعني الحق المحض، والمعشوق لذاته، والمعقول الحق بذاته جل ذكره، فأي فرصة ولذة تنالها النفس مثل هذه اللذة والفرصة؟، بل أي نعمة كهذه النعمة؟، بل أي ملك كهذا الملك؟، فما أولى بالعاقل أن يسعى لتحصيلها، ويجد في اقتنائها، ويحترز عن الأحوال المضادة لها، كما هذه مرغوب فيها لذاتها، وهي السعادة»[2].

والوصول إلى هذه الدرجة الكبرى في نظر ابن سينا لا يكون إلا بالجمع بين كمال العلم وكمال العمل أي بالعقيدة الصحيحة والعمل الصالح.

2 - نفوس كاملة غير منزّهة: هي التي عرضت لها بعض الهيئات الرذيلة، التي تؤذيها بعد المفارقة أذى شديداً، «إلا أن هذه الهيئات غير جوهرية لها، فلا تؤذيها الدهر كله، بل تنمحي عنها، وتخلص آخر الأمر إلى السعادة الحقيقية»[3].

3 - نفوس ناقصة منزّهة لها طوائف:

طائفة عرفت في أثناء حياتها أن لها كمالاً، فلم تطلبه وجحدته، بل اعتقدت غير الحق أيضاً، فهي النفوس التي ستتألم الألم السرمدي.

وطائفتان أخريان من تلك النفوس لم تعرفا أن لها كمالاً، وهي نفوس الصبيان والنفوس الساذجة للبلّه، فهاتان الطائفتان ليست لهما

1- الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الرابع، ص 32.
2- رسالة السعادة، ص16.
3- الاضحوية في المعاد (عاصي)، ص152.

السعادة المطلقة، ولا الشقاء المطلق، لأنهما لم تعرفا الكمالات، ولم تشعرا بها حتى تطلبها، وتحن إليها ويؤلمهما فقدانها.

يقول ابن سينا في حالة تلك النفوس: «فهاتان الطائفتان تبقى كل واحدة منها ليست لها السعادة المطلقة ولا الشقاوة المطلقة، لأنها لا تشعر بالكمال، فتحن إليه وتطلبه بالجوهر، فيؤلمها نقصان ذلك الكمال وفقدانه، كما يؤلم الجائع الجوع، ولا تؤلمها أيضاً الآثار والهيئات الطبيعية المضادة لجوهر النفس، لأنها منزّهة.

والطبقة الأولى بقدر ما شعرت بالمبادئ يكون أثر يسير من آثار السعادة»[1]، أي لها لذة ما، وهي في حالة عارية من الألم لعدم وجود الأسباب للشقاء، ولذلك قيل إن نفوس الأطفال بين الجنة والنار[2].

4 - **نفوس ناقصة غير منزّهة**: وهي التي إن كانت شاعرة أن لها كمالاً ما على الإطلاق «فلها شقاوة، ولا زوال لها، وإن كان نقصانها خالياً من الشعور بأن لها ذلك، فلها الألم بحسب الهيئات الردية التي ورثتها من عالم الطبيعة»[3]، ويقول عن هذه النفوس الناقصة: «إذا فارقت البدن، وبطلت القوى الوهمية بجميع عقائدها، وبقيت متجردة عن العقائد التي كانت لها حثها الشوق الغريزي على تحصلها، واشتاقت إليها، إذا هي كمالها، كل واحد من الأشياء مشتاق إلى كماله الطبيعي، غير متوان دون تحصيله ما لم يعقه عائق، فإذا زالت العوائق عاد الشوق الطبيعي كذلك، كذلك النفس فهي مشوقه إلى الأبد إلى الكمال، وغير زائلة في حال، فهي سقيمة في ذاتها، مريضة في جوهرها، عمياء في بصرها، صمّاء في سمعها، لا قرار ولا راحة أبد الآبدين، ودهر الداهرين،

1- الأضحوية (عاصي)، ص153.

2- رسالة السعادة، ص16.

3- الأضحوية في المعاد، ص 154.

مشتاقة إلى حالتها الأولى، كما قال الله تعالى بلسان صاحبها: «ربّ ارجعون لعلّي أعمل صالحاً فيما تركت»، نعوذ بالله من هذه الحالة»[1].

ويرى ابن سينا أن أصحاب النفوس الساذجة لا يستغنون عن معاونة جسم سماوي أو ما يشبهه لتخيلاتهم، وجوّز في ذلك أن يفضي ذلك التعلق إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين، «وأما البلّه فإنهم إذا تنزّهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم، ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً، أو ما يشبهه، ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين»[2].

هذه خلاصة آراء ابن سينا في المعاد الروحاني ومراتب النفوس بعد الموت.

خامساً- الغزالي:

إذا كان الازدواج بل التثليث، والغموض في الأسلوب والفكرة، والتكلم بألسن كثيرة عند الغزالي مما يتفق عليه أغلب الباحثين، فإن المنهج الأمثل إنما يقوم على أنَّ حقيقة آراء الغزالي المعبِّرة عن نفسه إنما يمكن تلمسها في كتبه الخاصة، أي المضمون بها على غير أهلها[3]، إذ «إن لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها، ومن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها فقد ظلمها، وهذا علم نفيس مضنون به على غير أهله، فمَنْ صانه عمَّن لا يعرف قدره فقد قضى حقه»[4]، ولكن ذلك لا يستلزم أو يوجب

1- رسالة السعادة، ص 16-17.
2- الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الرابع، ص35 - 36.
3- ينظر: د. حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 239.
4- الغزالي، المضنون به على غير أهله، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 335.

البتة عدم الرجوع أيضاً إلى كتبه العامة الأخرى، لأن فيها تلميحات كثيرة إلى آرائه الخاصة، بل سنرى أنَّ تلك الإيماءات في كتبه العامة والمؤكد أنها له ستكون خير طريقة للتثبت من نسبة الكتب (المضنونة) إليه بمقارنة محتوى تلك الإيماءات بفحوى موضوعات كتبه المضنونة[1]، قال الغزالي: «عود النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة أمر ممكن غير مستحيل، ولا ينبغي أن يتعجب منه، بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في أول الأمر أظهر من تعجب عودها إليه بعد المفارقة، وتأثير النفس في البدن تأثير فعل وتسخير، ولا برهان على استحالة عود هذا وصيرورة هذا البدن مستعداً مرة أخرى لقبول تأثيره وتسخيره»[2].

إذاً الغزالي يرى أنَّ النفس تعود إلى البدن في الآخرة. وهذا أمر لا يثير العجب والدهشة، لأنه أمر ممكن ولا غرابة فيه، بل كان الأولى أن يُتعجب من ارتباط النفس بالبدن في النشأة الأولى فإذا كانت الروح قد اتصلت بالجسم في النشأة الأولى، بعد أن صار الجسم قابلاً لها، فما المانع أن يُهيئ الله هذا الجسم في الآخرة مرة أخرى لقبول الروح مُسخَّرة له، وكأنما الغزالي رأى أنّ هذا الأمر من المسلّمات التي لا تحير العقل، أو على سبيل القياس، فكما هيّأ الله الجسم لقبول النفس في النشأة الأولى، فما وجه الصعوبة في إمكان ذلك في الآخرة، ويبدو أن الغزالي قد اعتمد في ذلك فكرة الإمكان والجواز عند الأشاعرة، كما يقول الدكتور العراقي في هذا الصدد، كما نقل الدكتور العراقي، قولهم بإعادة الجواهر ولكل نوع من الأعـراض، وهم يستندون بطبيعة الحال إلى فكرة الجواز والإمكان[3]، بل ذهب إلى أنَّ النشأة الثانية تولدية من الأجزاء نفسها، التي

1- ينظر: د. حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 239.
2- الغزالي، المضنون به على غير أهله، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 315.
3- ينظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص 226.

تحللت من النشأة الأولى، وإن تفرقت وتبعثرت، فإن الله واهب الصور قادر على منح هذهِ المواد صورها الأولى، فتعود هذهِ الأجزاء عند الحشر إلى حالتها الأولى، وعند حدوث المزاج وقابليته للنفس تعود النفس مرة ثانية إلى ما كانت عليه في النشأة الأولى، يقول: «النشأة الثانية تولدية من تلك الأجزاء التي كانت في الأصل، وإن تفرقت وانخلعت صورها، فيرد الله تعالى واهب الصور تلك الصور إلى موادها، ويحصل المزاج الخاص مرة أخرى، لها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداءً، فتعود بالتسخير والتصرف إليها مع العلاقة التي بينهما، مثال ذلك راكب سفينة قد غرقت وتفرقت أجزاؤها، وانتقل الراكب بالسباحة إلى جزيرة، ثم ترد تلك الأجزاء عينها إلى الهيئة الأولى، عاد إليها راكب السفينة، وأجراها وتصرَّف فيها كما شاء، ويجب ألا يستحق هذا الحشر جميع الأجزاء والمزاج المجدد نفساً أخرى، فإن حدوث المزاج يستحق حدوث نفس له، أما عود المزاج إلى الحالة الأولى فلا يستحق إلا عود النفس إلى الحالة الأولى»[1].

وضربَ الغزالي أمثلة لأن النشأة الآخروية ممكنة غير مستحيلة، ويُرجع صعوبة تصديقنا ذلك أنّ كل ما لا نشاهده يصعب الاعتقاد به، حتى إن الأمور التي يجب أن تثير الدهشة مثل تطور الخلقة الإنسانية في النشأة الأولى من النطفة إلى تكوين الإنسان جسداً وروحاً، فنحن لا نُدهش ولا نَعجب من ذلك، بسبب العادة والأُلْفَةِ، لكن لو تصورنا وجود أول حالة رآها الإنسان في الوجود، لكان تعجبه ودهشتهُ أكبر وتصديقه خبر النشأة الأخروية أيسر، ويحاول الغزالي تعضيد رأيه بضرب الأمثلة المحسوسة، ليقنع سامعه بقولِهِ: «الأنبياء عليهم السلام يثبتون ذلك بالبراهين والأمثلة المحسوسة، والتعجب من النشأة الأولى أكثر من

1- الغزالي، المضنون به على غير أهله، ضمن: مجموعة رسائل الغزالي، ص 352.

الأخرى، إلاّ أنَّ النشأة الأولى محسوسة مشاهدة معتادة فسقط التعجب، فإنا لو سمعنا أنَّ إنساناً حرَّكَ نفسه فوق امرأة كما يحرك الممخض، وخرج من أجزائه شيء مثل زبد سيال، فيخفي ذلك الشيء في بعض أعضاء المرأة، ويبقى مدة على هذهِ الحالة ثم يصير علقة، ثم العلقة تصير مضغة، ثم المضغة تصير عظاماً، ثم تُكسى العظام لحماً، ثم يحصل فيه الحركة، ثم يخرج من موضع، لم يعهد خروج شيء منه على حالة، لا يهلك أمه، ولا يشق عليها في ولادته، ثم يفتح عينه، ويحصل في ثدي الأم شيء مثل شراب مانع، لم يكن قبل ذلك فيها، ويغتذي به إلى أن يصير هذا الطفل بالتدريج صاحب صناعات واستنباطات، بل ربما هذا الشيء الذي أصله نطفة، وهو عند الولادة أضعف خلق الله، يصير عن قريب ملكاً جباراً قاهراً، يملك أكثر العالم، ويتصرف فيه، فإنّ التعجب من ذلك أكثر وأوفر من التعجب من النشأة الأخرى، والأصل أنَّ كل شيء لم يشاهده الإنسان، ولم يعرف سببه يحصل له منه التعجب، والتعجب هيئة تحصل للإنسان عند مشاهدة شيء، لم يشاهده قبل ذلك، أو سماع شيء، لم يعرف سببه، ولم يسمعه قبل ذلك»[1].

ومع كل هذهِ النصوص الصريحة في المَعَاد الجسماني، فإننا نرى الغزالي يقول في مكان آخر: «وفرقة ثالثة ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة، بطريقة الحقيقة والخيال، وزعموا أنَّ التخيل لا يحصل إلا بآلات جسمانية، والموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن، الذي هو آلته في التخيل وسائر الإحساسات، ولا يعود قط إلى تدبير البدن، بعد أن أطرحه»[2]، ثم يقول: «إلى هذا ذهبت الصوفية، ومَنْ رأى مشايخهم، وبحث عن معتقداتهم، وتصفح كتب المصنفين منهم، فهم على هذا

1- الغزالي، المضنون به على غير أهله، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 352- 353.

2- الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، مصر، 2003م، ص183

الاعتقاد من مجاري أحوالهم على القطع»[1]، هنا نتوجه بالسؤال الآتي إلى الغزالي: إذا كان هؤلاء القوم، الصوفية، ينكرون اللذة الحسية في الآخرة، وإنك قلت: «إن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، وإن كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني»[2]، أي إنَّ طريق الصوفية أحسن طرق المعرفة، وهو الطريق الحقيقي الموصل إلى اليقين، فهل معنى ذلك أنك من القائلين بالمَعَاد الروحاني مثلما ذهب إلى ذلك ابن سينا من قبلُ؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما الداعي لهذِهِ الحملة الضارية على الفلاسفة في (تهافت الفلاسفة)؟، ربما يقول بعضهم إنَّ الغزالي يقصد هنا طائفة معينة من الصوفية بخلاف ما ذهب بصدده في المنقذ من الضلال، فلو كان يقصد ذلك، فلماذا لم يحدد ولم يوضح، وترك الأمر على علاّته من دون حسم؟. ولعل ذلك الموقف جعل ابن طفيل يوجه سهام نقده إلى الغزالي حين قال: «إنه من جملة ما كفَّر به الفلاسفة في (كتاب التهافت) إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب (الميزان): «إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع»، ثم قال في كتاب (المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال): «إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث»[3].

لقد أرّخ الغزالي لهؤلاء المنكرين للمعاد الجسماني، وأثبت لهم قولهم بالمعاد الروحاني في كتابه (المنقذ من الضلال) قاصداً ابن سينا

1- المصدر نفسه، ص 185.

2- الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن: مجموعة رسائل الغزالي، ص 538.

3- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق: أحمد أمين، ص 61- 62، و: د. محمد عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ط4، دار المعارف، مصر، 1985م، ص 51.

على نحو خاص بقوله: «وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كَثُرَ الاختلاف بينهم فيها، ولقد قرب أرسطو طاليس مذهبه فيها من مذاهب الإسلاميين، على ما نقله الفارابي وابن سينا، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر. ولإبطال مذهبهم في هذهِ المسائل العشرين صنفنا كتاب (التهافت)، أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها المسلمين كافة، وذلك في قولهم:

1 - إنّ الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هو الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية. ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به.

2 - ومن ذلك قولهم: إن الله تعالى يعلم الكليات من دون الجزئيات، وهذا أيضاً كفر صريح، بل الحق أنه: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: 3].

3 - ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذهِ المسائل»[1].

هذهِ المسائل التي كفّر فيها الغزالي الفلاسفة، وما يهمنا هنا في هذا المقام، المسألة الأولى الخاصة بإنكار المعاد الجسماني، وما يجب أن نلفت النظر إليه قول الغزالي (يجب تكفيرهم) وقد ذكر الغزالي أيضاً تكفير الفلاسفة في (تهافت الفلاسفة)[2]، وكتب أخرى كثيرة، ما يشير إلى أن مسألة المعاد الجسماني شغلت فكر الغزالي، ولكن من الجدير الإشارة

1- الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن: مجموعة رسائل الغزالي، ص 545.

2- ينظر: نشرة دنيا، ط9، ص 307.

إلى أنّ الغزالي لا يرى في ذلك كفراً يُخرجهم من الملّة، بل يعده زندقة مقيدة، إذ قال: «وأما الزندقة المطلقة فهي أن تنكر أصل المَعاد عقلياً وحسياً، وتنكر الصانع للعالم أصلاً ورأساً، وأما إثبات المعاد بنوع مع نفي الآلام واللذات الحسية، وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم فهو زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء ظاهر ظني»[1].

ولكن الأهم في ذلك كيف كان الغزالي يؤمن بالمعاد الجسماني والروحاني معاً بعدّ أنّ الإنسان كل لا يتجزأ، لا ينفصل هذا عن ذاك: «إن الناس يحشرون كما خلقهم الله تعالى أول مرة، كما قال تعالى: ﴿أَوْ خَلْقاً مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَن يَكُونَ قَرِيباً﴾ [الإسراء: 51]، وسؤال إبراهيم عليه الصلاة والسلام عن الله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىَ يُحْيِـي هَـٰذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 260]، وقول عزير، عليه السلام، حكاية منه: ﴿أنى يحيي هذهِ الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه﴾ [البقرة: 259]، ومَكْث أصحاب الكهف في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَداً﴾ إلى قوله ﴿وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ

1– الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 246.

السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَاناً رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِداً﴾ [الكهف: 19و 21]، دلائل على أنَّ هذهِ النشأة كائنة ممكنة يجب الإيمان بها، وكان في قديم الدهر فيها اختلاف الناس»[1]. ويؤكد ذلك أنَّ «ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة فيجب تكفير مَنْ يغير الظاهر بغير برهان قاطع. كالذي ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع، فيجب تكفيره قطعياً إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد، وهو مذهب أكثر الفلاسفة»[2].

واضح من النص السابق أنَّ المقصود بالفلاسفة هو الفارابي وابن سينا تحديداً، وأنَّ خطاب الغزالي موجه لدحض حجج ابن سينا العقلية ومزاعمه التي ذهب فيها إلى عدم إمكان المعاد الجسماني، وواضح أيضاً أنَّ الغزالي خلال نصوصه وبراهينه العقلية وتعويله على القرآن وفكرة الإمكان يدل على أنّه من المؤمنين بالمَعَاد الجسماني والروحاني معاً.

1- الغزالي، المضنون به على غير أهله، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص352.
2- الغزالي، فيصل التفرقة، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 246.

الفصل الثالث

المعاد عند فلاسفة المغرب العربي

أولاً- ابن باجة:

لم يصل إلينا من كتب ابن باجة ورسائله إلا القليل، وكان من نتيجة انقراض كتبه أن تغّيب فكره عن منال الدارسين، وتعذر التمادي في استقصاء فكره[1]، وعليه سيكون معولنا واعتمادنا نصوص مبثوثة هنا وهناك في ثنايا رسائله المنشورة.

طبيعة الإنسان:

يقول ابن باجة: «إن طبيعة الإنسان هي فيما يظهر كالواسطة بين تلك السرمدية وهذه الكائنة الفاسدة، والأمر في الإنسان في هذه الحال على المجرى الطبيعي فإن الطبيعة لم تنتقل من جنس إلى جنس إلا بتوسط، كما تجد ذلك في كل أجناس الجواهر الموجودات فإن في الموجدات موجوداً وسطاً بين الجمادات والنبات، لا يقدر الإنسان أن يحكم عليه، هل هو نبات أو جماد؟، وكذلك بين جنس الحيوان وجنس النبات شيء هو وسط، يأخذ من كل بقسط، وإن كان ذلك، فقد يجب ضرورة أن يكون في الإنسان معنى هو في تلك السرمدية، ويكون فيه معنى يشبه الكائنة الفاسدة، فيكون به كائناً فاسداً»[2].

1- انظر: كمال اليازجي وأنطون كرم، أعلام الفلسفة العربية، ص 652.

2- ابن باجة: تدبير المتوحد، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق: ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م، ص95، كذلك: تدبير المتوحد تحقيق: معن زيادة، دار الفكر و بيروت، د. ت. ، ص125-126.

نستنتج من هذا النص أنه يرى أن الإنسان يتكون من شيئين مختلفين كل الاختلاف أحدهما شيء من معنى سرمدي، أي من معنى أبدي دائم، فيكون به أبدياً خالداً، هو نفسه، والآخر يشبه الأمور الكائنة الفاسدة، فيكون فاسداً ويعني به جسمه، وعلى ذلك فالإنسان يتكون من نفس خالدة، وجسم فاسد، ولاشك في أن هذا النص غير كاف في توضيح رأيه في حقيقة النفس الإنسانية وصلتها بالبدن ومصيرها بعد الموت، لكننا نجده في رسالة (اتصال العقل بالإنسان) ينظر إلى النفس أنها هي التي تجعل الإنسان واحداً بالعدد، وإن اختلفت أعراضه وتغيرت أحواله: «فقد يوجد جنيناً، وذلك عند كونه في الرحم، ثم يوجد طفلاً، وذلك إثر وضعه، ثم يوجد يفعة، ويوجد شاباً، ثم يوجد كهلاً، ثم يوجد شيخاً، ويوجد جاهلاً، وكاتباً، وقد كان أمياً، وهو واحد بالعدد»[1]، ومهما تغير الجسم فالنفس هي الموحد والمحرك الأول له: «إذا شاهده الحس في حال من هذه الأحوال، ثم شاهده في حال أخرى بعيدة عنها لم يعلم هل هو ذلك الواحد أو لا مثل أن يشاهده طفلاً، ثم يشاهده شاباً، بل إنما تلحقه قوة أخرى، فظاهر من هذا القول أن المحرك الأول ما دام باقياً بعينه، كان ذلك الموجود واحداً بعينه»[2].

يفهم من هذا النص أنه يمدّ النفس المحرك الأول للإنسان، وهي سبب وحدته ووجوده ودوامه. وهي لا تشاهد بالحس، فإذاً هي شيء غير مادي، شيء من عالم سرمدي، كما نص على هذا المعنى الأخير في النص الآنف الذكر.

وبعدما بيّن في تلك الرسالة أن النفس تحرك بآلات جسمانية وأخرى روحانية، والجسمانية منها ما هو صناعي، ومنها ما هو طبيعي كاليد والرجل، بيّن أن مراتب المعرفة في الإنسان ثلاث:

1- رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، ص 157.
2- أيضاً: ص 157.

1 - إدراك الصور الهيولانية، وذلك بالحواس.

2 - إدراك الصور الروحانية، وذلك بالحس المشترك، ثم بالخيال.

3 - إدراك الصور الفكرية، وذلك يكون بالعقل.

والشخص قد يكون حيواناً بالقوة وحيواناً بالفعل، والإنسان «إنسان بالقوة، وذلك عند كونه طفلاً رضيعاً، لم تحدث له القوة الفكرية»[1]، وإذا حصلت له القوة الفكرية يكون إنساناً بالفعل «والقوة الفكرية إنما تحصل له إذا حصلت المعقولات فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر، وما يكون عنه، وبهذه هو الشخص لا بتلك».

ثم بين ابن باجة أن العقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق، وظاهر أن ذلك العقل الذي يكون واحداً هو «ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده، فذلك ليس هو المثاب والمعاقب، بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس، وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية، وهي الخاطئة والمصيبة، فمن أطاع الله، وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل، وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به، ومن عصاه، وعمل ما لا يرضاه، حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه في سخطه، وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمّم الله العلم بها الشريعة، ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار، يسبّح الله ويقدّسه مع النبيين والصّديقين والشهداء والصالحين»[2].

تلك نظرة وجيزة، قد لا تكفي لتكوين رأي قاطع في رأي ابن باجة بمصير النفس بعد مفارقته البدن، ولا سيما أننا لم نعثر عنده على نصوص

1- رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، ص 160.

2- رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، ص162، وانظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 588.

صريحة في تلك المسألة، إلا أن إشارته في النص الأخير الآنف الذكر إلى أنها ستصبح نوراً من الأنوار تسوغ لنا وضعه في خانة من قالوا بروحانية النفس بعد المفارقة، خصوصاً أن آراءه ذات صلة بآراء الفارابي[1]، وقد التفت ابن باجة إلى غموض عباراته وعدم اكتمالها فقال: «أثبت هذا القول في زمان منفصل بالداخل إلى والخارج عني، فلما قرأته رأيت فيه تقصيراً عن إفهام ما كنت أردت إفهامه، فإن المعنى المقصود برهان، ليس يعطيه هذا القول إعطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد، وكذلك وجدت ترتيب العبارة في بعض مواضع على غير الطريق الأكمل، ولم يتسع الوقت لتبديلها»[2].

إثبات وجود النفس:

إن وجود النفس من الأمور الفطرية التي لا تحتاج إلى دليل لإثبات وجودها، وهي من الأمور التي نسلّم بوجودها أول وهلة، ولو حاولنا إثبات وجودها لبدت لنا أعسر مما نتصور، فالنفس اسم دال على مسماه، كما قال أرسطو[3]: «النفس من الأمور الظاهرة الوجود، وطلب تبيين وجودها شبيه بطلب وجود الطبيعة، وهو من فعل مَن لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسه والمعلوم بغيره»[4].

ومع ذلك نجده كما تقول د. زينب عفيفي- يدل على وجود النفس كجوهر مخالف لجوهر البدن بالبراهين عينها، التي يسوقها ابن سينا، غير أنه

1- انظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 590.
2- رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، ص 172-173.
3- انظر: د. زينب عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، تصدير: د. عاطف العراقي، ط 1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2000م، ص 167.
4- ابن باجة، كتاب النفس، تحقيق: د. محمد صغير حسن المعصومي، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1960م، ص 36.

لا يشير إلى ذلك صراحة، ولكن يمكن المتفحصين أن يستخلص هذهِ البراهين من واقع نصوصه الفلسفية[1].

برهان الحركة:

وهو ما اصطلح لبعضهم على تسميته البرهان الطبيعي، ومؤدى هذا البرهان أن جسم الحيوان أو الإنسان ليس مصدراً للحركات التي يقوم بها، بل يتقبلها من مصدر آخر هو النفس، وقائم على أن الحركة ليست صفة ذاتية في الجسم، على حين أن حركة النفس من ذاتها، فالنفس إذاً مستقلة في طبيعتها عن البدن، ومن جنس مغاير له، وجميع الحركات التي يقوم بها الجسم ليس هو مصدرها، بل قوة مستقلة عنه، هي النفس[2]، لأن «المحرك الأول على الإطلاق في الإنسان هو النفس وأجزاؤها، وأما الجسد فهو مجموع الآلات»[3].

ويذكر ابن باجة دليلاً يرى فيه أن الأجسام الطبيعية تتحرك بنوعين من الحركة، إما أن تتحرك إلى مواضعها التي لها بالطبع كسمو النار وهبوط الحجر، وإما أن تتحرك إلى ما يخالف طبعها بالقسر كرفع اليد إلى فوق والقفز بالجسد على أعلى، ومثل هذهِ الحركات تقتضي تدخل النفس، والنفس فيها تتحرك بآلة، وهذهِ الآلة هي الحار الغريزي، أو ما يجري مجراه[4].

1- انظر: د. زينب عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص 167.

2- انظر: د. يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص200.

3- ابن باجة، في المتحرك، تحقيق: د. جمال الدين العلوي، ضمن: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة (نصوص فلسفية غير منشورة)، دار الثقافة، بيروت- دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د. ت، ص138.

4- كتاب النفس (المعصومي)، ص 27، وأيضاً شروحات السماع الطبيعي، تحقيق: د. معن زيادة، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1978م، ص 23، 173.

برهان الظواهر النفسية:

يقول ابن باجة (المحرك الأول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع، والنزوعي يعبّر عنه بالنفس، ولذلك أقول نازعتني نفسي)[1]، وثمة نص آخر يذكره ابن باجة، وهو شديد الدلالة والتأثر بهذا البرهان، حيث يقول: «وإذا تأمل الإنسان جميع ما ذكرته في نفسه وجد القوة المتخيلة في نفسه على ما ذكرته، لا شك فيه ولا في وجودها، وكذلك وجود القوة الناطقة، يجدها الإنسان في نفسه، ويعلمها علماً يقيناً، لا يشك فيه بشيء من التثبت، وذلك إنا نجد في أنفسنا ما نتميز به، ونفضل على سائر الحيوان المتغذي الحساس، فإن الإنسان يجد في نفسه معلومات، تحتوي على الجميل والقبيح والنافع والضار يحوزها ويميزها، ويجد في نفسه أموراً، يرى صدقها لا شك فيه، وأموراً هي على ظن، وأموراً هي كذب، لا يجوز في الوجود كل هذهِ المعلومات يجدها الإنسان في نفسه»[2].

إذ فالنزوع عند ابن باجة، سواء كان نزوع فكر أم نزوع تشوق، لا يصدر إلا عن النفس، وكذلك سائر أحوال النفس المختلفة، فهي التي تهيمن على سائر هذهِ الأمور، وتوجيهها التوجيه الملائم[3].

خلود النفس:

وصلنا الآن إلى مشكلة المشكلات في فلسفة ابن باجة، والتي كان موقفه منها هدفاً لسهام ناقديه وحساده، فما هو موقفه من القول بالخلود؟، وكيف كان هدفاً لتلك السهام الحاقدة؟.

1- رسالة الوداع، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية (فخري)، ص 125.

2- إرتياض في تصور القوة المتخيلة والناطقة، تحقيق: د. جمال الدين العلوي، ضمن: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، ص 161، وأيضاً: كتاب النفس (المعصومي)، ص 148 الهامش (3).

3- انظر: د. زينب عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص 169.

إذا تفحصنا موقف ابن باجة من الخلود وجدنا أثر الفارابي واضحاً فيه[1]، مع اضطراب موقف الفارابي الذي مرّ بنا، ولكن أمام ذلك الاضطراب في موقف المعلم الثاني كان موقف ابن باجة في غاية الوضوح، إذ بيّن منذ البداية أن النفس الفردية فانية بفناء الجسد، لأن النفس هنا صورة للجسد ولا بقاء للصورة في الكائنات الطبيعية من دون المادة طبقاً لمذهبه في العلاقة الضرورية بين الهيولى والصورة، أما العقل النوعي في الإنسان فقديم وباقٍ وغير متغير مثل العقل الفعال أو عقل الفلك العاشر، فالعقل الإنساني أسمى مراتب الموجودات في العالم السماوي، ولذلك يمكن أن يتعقل العقل الفعال، ويتحد به بلا تمييز بينهما، ولا يتحقق هذا الاتحاد إلا لعقل المفكرين والعباقرة القادرين على اكتشاف الحقائق بالتفكير[2]، وهكذا يرى ابن باجة أن «أليق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني، وأليقها بالدوام الوجودات العقلية»[3]، ويقول في موضع آخر: «فبيّن أن ذلك العقل الذي لا يدركه البلى ولا السن»[4]، وظاهر أن هذا العقل الذي يكون واحداً هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده، فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب، بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس.

وإذا كان العقل هو الثواب والنعمة، فمن الذي يُثاب ويُعاقب؟، يقول ابن باجة: «وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية، وهي الخاطئة والمصيبة، فمن أطاع الله، وعمل ما يرضاه، أثابه بهذا العقل، وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به، ومن عصاه، وعمل ما لا يرضاه، حجبه عنه، فبقي

1- انظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 59.

2- انظر: د. زينب عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص 172، وانظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، د. ت، ص 243.

3- تدبير المتوحد (معن زيادة)، ص 98.

4- قول يتلو رسالة الوداع، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية (فخري)، ص 152.

في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه في سخطه مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمّم الله العلم بها الشريعة، ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار، يسبّح الله ويقدّسه مع النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين»[1].

من هنا نجد أن ابن باجة يؤكد عبر أعماله عامة واحداً من أهم مبادئه، وهو مبدأ خلود العقل، والصور العقلانية أولاً، والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان الأخرى، ومنها هيولانيته وروحانيته ثانياً، هذا المبدأ هو حجر الزاوية في فلسفته، والذي تمكن عبره الحركة الصعودية نحو الواحد، ويؤكد ابن باجة هذا المبدأ في مواضع متفرقة من كتبه ورسائله، ويتضح جلياً في رسالة الاتصال حيث يقول: «فأما العقل الذي معقولة هو بعينه فلذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التي تتلاءم بها الصور في الهيولى، والنظر من هذهِ الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة»[2].

إذاً فالإنسان يستطيع عبر واحدية العقل بلوغ الخلود، ما دام ذلك الإنسان مكوناً من جزأين، جزء قابل للفساد وجزء آخر غير قابل للفساد، ومن المعروف أن الوجودات العقلية وحدها هي الخالدة، كما سبقت الإشارة إليه، وأليقها بالدوام الوجودات العقلية، وعلى ذلك فالبقاء لا يكون للنفس الفردية، بل هو للنفس الكلية، كذلك العقل هو عقل كلي، وليس عقلاً جزئياً، ويكون الخلود له[3].

1- رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية (فخري)، ص 162، وانظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 588.

2- رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية (فخري)، ص 166.

3- انظر: رجاء أحمد علي، النفس عند ابن باجة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت، ص 44.

ويذكر ابن باجة طريقة أخرى لبلوغ الخلود، وهي مرتبطة بالطريقة الأولى، فقد يبلغ الإنسان نوعاً من الخلود، إذا عمل عملاً ظلّ يذكره به الناس، وهنا يقسم ابن باجة الأعمال إلى قسمين، أعمال مقصودة، وأعمال غير مقصودة، والأعمال غير المقصودة هي الأعمال التي يعملها الإنسان اتفاقاً، وهو مكره أو غافل عن حقيقتها، جاهل بها، وهذا القسم من الأعمال في رأي ابن باجة لا قيمة له، أما الأعمال المقصودة، فهي الأعمال التي يقسمها ابن باجة إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: يضم هذا النوع تلك الأعمال التي بها رفاهية البدن ولذته كالطعام اللذيذ واللباس الفاخر، ويدل في ذلك السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ، والذين يعملون هذهِ الأعمال هم الذين أخلدوا إلى الأرض، وسعادتهم لا تتجاوز مدة فعلهم لهذهِ الأفعال وليس لديهم فضل عند الناس، ولا قيمة، ويرى ابن باجة أن أمثال هؤلاء إنما يوجدون في أواخر الدول وقبل انقراضها، ومثل هؤلاء المتجملين هم الذين يحرصون على أن يُعرف عنهم بأنهم أغنياء أو مترفون، بينما هم فقراء أو مستورون فقط[1].

النوع الثاني: يضم هذا النوع تلك الأعمال، التي تحدث انفعالاً في النفس من غضب أو رضى، ومن سرور أو حزن، ومن تودد أو بغض، ومن قلق أو اطمئنان، وهذهِ الأعمال نفسها نوعان:

أ- نوع كاذب: أي إن الإنسان قد يظهر الرضا، وهو غير راضٍ، أو يتظاهر بالحمية والأنفة والغيرة وهو لا يحس في نفسه بشيء منها، وهذهِ الأعمال هي التي تسمى الرياء، وهي لا قيمة لها في السعادة والخلود.

1- انظر: عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م، ص 615.

ب- نوع صادق: ويكون الإنسان في هذا النوع صادقاً في فعله متسقاً مع نفسه ظاهراً وباطناً، أي إن الإنسان يميل إلى عمل الخير وإلى الإحسان إلى الناس، وإذا أبدى غيرة أو حمية في سبيل إنسان آخر كان صادقاً. والجدير بالذكر أن هؤلاء أيضاً لا يتناولهم بحث السعادة والخلود عند ابن باجة[1].

النوع الثالث: وهو النوع الذي يتضمن أفعال السعادة والخلود، وهما عند ابن باجة يُفهمان من حيث إن لكل إنسان عمران: عمرين، الجسدي الذي يحياه على هذهِ الأرض، وعمره الثاني، وهو تذكر الناس له بعد موته، ويستشهد على ذلك بقول الشاعر العربي حاتم الطائي:

أمــاويّ إن المــال غــادٍ ورائــح

ويبقى من المال الأحاديث والذكر

كما يذكر أمثلة أخرى للتأكيد، كذكره بيت المتنبي:

ذكر الفتى عمره الثاني وحاجته

ما فاته وفضول العيش أشغال

وذكره أيضاً لقول بنت هرم بن سنان لبنت زهير الشاعر: «أعطيناكم ما يبلى، وأعطيتمونا ما يبقى»[2].

وتكون أفعال هذا النوع «إذا بلغ الإنسان في حياته مرتبة صحيحة من العلم أو الحكمة أو الشجاعة أو الكرم، وكان يعرف أنه عالم أو حكيم أو شجاع أو كريم، ثم كان يعمل بما يعلم صادقاً غير متظاهر بما يعلمه رئاء الناس، ولا قاصداً جلب منفعة مادية، فإنه يشعر حينئذ باطمئنان في نفسه، وبإدراك كامل لحقيقة الحياة والوجود، وهذهِ هي السعادة، أما الخلود فهو

1- أيضاً، ص 615.

2- تدبير المتوحد، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية (فخري)، ص 66.

شعور الإنسان قبل موته أن الناس سيظلون يذكرون ذلك منه دهراً طويلاً بعد أن يموت جسده ويفنى»[1].

وهذا الشعور السابق في الإنسان هو الخلود المتعلق بالإنسان، وأما المدة التي يبقى فيها ذكره مشهوراً بين الناس بعد موته فهو الخلود المتعلق بأعمال ذلك الإنسان، ويمدح ابن باجة الذكر الحسن، وخصوصاً إذا كان ذلك الذكر الحسن صادقاً.

ففكرة ابن باجة هذهِ عن الخلود ترى أن عقول بني الإنسان تحتفظ بذكر عظماء الرجال في الفنون المختلفة، عدداً من السنين فقط، على حين يبقى رجال العلم في ذاكرة الناس مئات السنين، أما الفلاسفة فيبقون آلافاً من السنين، وهذا النوع من الحياة في ذاكرة الإنسان عبر الأجيال المتوالية هو النوع الوحيد الذي يعيشه الأفراد بعد الموت، وهكذا تفاوت العظماء في الخلود عند ابن باجة أيضاً.

وخلاصة القول إن الخلود عند ابن باجة إنما يخص (العقل) أو (جزء النفس الناطقة)، إذ إنه مجرد غاية التجريد، مخلص من المادة، فحقّ له الدوام والخلود، أما النفس الفردية فليس الأمر فيها على ذلك الحال، إذ إنها لما كانت هي القوة المحركة التي تمدّ الأجسام الطبيعية العضوية بالحياة وتغذيها وتنميها، فالخلود لا يخصها وإنما يخص العقل[2].

أي إن هذهِ النفس الفردية لا يخصها أي خلود سوى ذلك الخلود، الذي ببقاء الشخص في ذاكرة الناس يظلون يذكرونه، ويذكرون أعماله العظيمة وآثاره الباقية، فالعظماء فقط هم الخالدون، ومن الملاحظ أن موقف ابن باجة من الخلود يتنافى تماماً مع موقف جميع الأديان والشرائع

1- انظر: عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 616.

2- انظر: زينب عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص 172- 173.

السماوية، ومن الملاحظ أيضاً أنه يذكر السعادة والخلود كثيراً، ولكنه لا يذكر أبداً المعاد ما يؤكد قول د. عمر فروخ، الذي يرى أن الخلود عند ابن باجة إنما يكون في هذهِ الحياة الدنيا فقط، وذلك تبعاً للأفعال الإنسانية، وإن كان الفارابي قد ذهب إلى القول بفناء النفوس الجاهلة فقط دون النفوس الفاضلة والفاسقة التي تخلد في النعيم والشقاء، فإن ابن باجة قد ذهب إلى القول بفناء جميع النفوس، ولذلك كان موقفه هذا هدفاً لسهام نقد الفيلسوف الصوفي (ابن سبعين)، الذي ذهب إلى أن الذي رامه ابن باجة ليس بحق، وهو مكتسب من صناعة أرسطو، وغلط في الذي اعتقده فيه[1].

كما أستغلّ رأيه هذا أيضاً أشد أعدائه وهو الفتح بن خاقان، ليوغر صدور الجميع ضده مشيراً إلى أنه، أي ابن باجة، استهزأ بقول الله تعالى ﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد﴾، زاعماً أن نفسه انتمت إلى الضلال وانتسبت، ونفت ﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت﴾[2].

وكذلك أيضاً وصفه بأنه قذى في عين الدين، ونكبة على المؤمنين، ويحتقر كلام الله، ولا يكترث بأوامر الشرع، ويفضّل الشر على الخير، وأن في آرائه كثيراً من الهوس والجنون[3].

ثانياً- ابن طفيل:

يتميز ابن طفيل من غيره من الفلاسفة بأن الإنسان عنده مكون من ثلاثة أجزاء، كل منها يتميز من الآخر، ولكل منها وظيفة معينة مقصودة، خلق لها:

1- انظر: أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م، ص 373- 374.

2- انظر: د. معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ط1، دار اقرأ، القاهرة، 1985م، ص22.

3- محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، دار إحياء الكتاب العربي، مصر، 1948م، ص35.

أحدها البدن المظلم الكثيف وثانيها الروح الحيوانية، التي مقرها التجويف الأيسر من القلب، وثالثها النفس المدركة العاقلة، التي هي حقيقة ذاته الرباني الإلهي، وهي إشرف أجزاء الجسم.

أما البدن فهو ذلك «الجزء الخسيس، الذي هو من عالم الكون والفساد، وهو البدن المظلم الكثيف، الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح»[1]، والبدن الإنساني جسم مكون من مادة (هيولى) و(صورة)، لأن «الجسم، بما هو جسم، مركب على الحقيقة من معنيين، أحدهما يقوم منه مقام الطين للكرة، والآخر يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها، أو المكعب، أو أي شكل كان له، وإنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر»[2]، وأن أجسام الجماد والنبات والحيوان والإنسان واحدة من هذه الحيثية، لأنها مشتركة في معنى الجسمية الآنفة الذكر، وإن تعددت صورها وأعراضها، «إن الأجسام كلها شيء واحد، حيّها وجمادها، متحركها وساكنها، إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالاً بآلات»[3].

أما الروح الحيواني فهو «هواء بخاري يشبه الضباب الأبيض، ذلك البخار الحار، الذي يحرك الحيوان، وإن كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك، ومتى انفصل عن الحيوان مات»[4].

عرف حي بن يقظان ذلك حينما شق قلب حيوان بعد توثيقه، وقصد إلى الجهة اليسرى من قلبه، وعرف أن هذه الروح الحيوانية

1- انظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق: فاروق سعد، ط 1، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1974م، ص190.

2- أيضاً، ص 161، 162.

3- أيضاً، ص 152.

4- ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 143.

الغريزية من طبقة النار، وهو مبدأ الحياة والحركة، وثم أمعن النظر فيه، فتبين له أن الروح في الشخص الواحد هي مصدر الوحدة، لأن «كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته، فإنه واحد بتلك الروح التي مبدؤها من قرار واحد، وانقسامها في سائر الأعضاء منبعث منه، وإن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له أو مؤديه عنه، وإن منزلة تلك الروح في تصريف الجسد كمنزلة من يحارب بالسلاح التام»[1]، ثم إن «البدن واحد، وهو يصرّف ذلك أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة، وبحسب الغايات التي تلتمس بذلك التصرف، كذلك تلك الروح الحيوانية واحدة، وإذا عملت بآلة العين كان فعلها إبصاراً، وإذا عملت بآلة الأذن كان فعلها سمعاً، وإذا عملت بآلة الأنف كان فعلها شماً، وإذا فعلت بآلة اللسان كان فعلها ذوقاً، وإذا عملت بالجلد واللحم كان فعلها لمساً، وإذا عملت بالعضد كان فعلها حركة، وإذا عملت بالكبد كان فعلها غذاء واغتذاء، فإن خرجت هذه الروح بجملتها عن الجسد أو فنيت، أو تحللت بوجه من الوجوه تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت»[2] وكان يرى أن «الروح الحيوانية التي تجمع ذلك النوع شيء واحد، وإنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة، ولو أمكن أن يجمع جميع الذي افترق في تلك القلوب، منه و يجعل في وعاء واحد، كان كله شيئاً واحداً بمنزلة ماء واحد أو شراب واحد، يفرق على أوان كثيرة، ثم يجمع بعد ذلك، فهو في حالتي تفريقه وجمعه شيء واحد، إنما عرض له التكثر بوجه ما»[3].

1- أيضاً: ص 144.
2- ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 145، 144.
3- أيضاً، ص 149-150.

هذه النصوص المختارة تبين لنا بوضوح أن الروح لها معنى خاص عند ابن طفيل، وهو مبدأ الحياة والحركة في الأجسام الحية وشيء مشترك بينها.

روحانية النفس الإنسانية:

أثبت ابن طفيل روحانية النفس الإنسانية بوساطة إدراك الواجب الوجود ومعرفته، لأنه لما تبين له أن العالم بجملته حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم، تحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار متصف بكل كمال غاية الاتصاف، حيث يسرد ابن طفيل حكاية عن تطور تفكير حي ابن يقظان: «فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود، الذي لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم، وبأي قوة أدرك هذا الموجود، فتصفح حواسه كلها، وهي السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، فرآها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسمياً أو ما هو في جسم.. وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق، وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام، وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها، فإذاً كل قوة في جسم فهي لا محالة لا تدرك إلا جسماً، أو ما هو في جسم، وقد تبين أن هذا الوجود الواجب الوجود بريء من صفات الأجسام من جميع الجهات، إذاً لا سبيل إلى إدراكه، إلا بشيء ليس بجسم، وهو قوة في جسم، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام، ولا هو داخل فيها، ولا خارج عنها، ولا متصل بها، ولا منفصل عنها، وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته[1]، ورسخت المعرفة عنده، فتبين له

1- لا شك أن مراده هنا بالذات تحديداً ليس هو الروح الحيوانية بقرينة قوله إن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، لأن الروح الحيواني جسم من الأجسام اللطيفة الحارة، كما تقدم، فإذاً مراده (تحديداً) هنا هو النفس الإنسانية.

بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فأنها ليست حقيقة ذاته، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء، الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود»[1].

هذه العبارة صريحة في أن حقيقة الإنسان هي ذاته، التي أدرك بها الموجود المطلق الواجب المنزه عن الجسمية والمدرك لشيء غير جسماني، لا يجوز أن يكون جسماً، لأن الجسم لا يدرك إلا جسماً، أو ما هو جسماني، إذاً فذات الإنسان أمر غير جسماني من حيث إنه يدرك موجوداً غير جسماني، أعني الواجب الوجود، وبعد ذلك ذكر ابن طفيل صفات النفس الإنسانية، فقال: (وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود، وهذا الشيء العارف، أمر رباني إلهي، لا يستحيل، ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام، ولا يدرك بشيء من الحواس، ولا يتخيل، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه، بل يتوصل إليه به، فهو العارف والمعروف، والمعرفة، وهو العالم، والمعلوم، والعلم، لا يتباين في شيء من ذلك، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها، ولا جسم هنالك، ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم)[2].

كل هذه الصفات تؤكد روحانية النفس عند ابن طفيل.

خلود النفس ومصيرها عند ابن طفيل:

بناءً على المقدمات السابقة جزم ابن طفيل باستحالة فساد النفس، وقال بخلودها بعد الموت، لأن الفساد والاضمحلال ليس إلا من صفات

1- حي بن يقظان (فاروق سعد)، ص 178- 179.
2- أيضاً: ص 189.

الأجسام، أما الشيء الذي ليس بجسم، ولا يحتاج في قوامه إلى جسم، فلا يتصور فساده البتة، وهو يقول: «إن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة، وتلبس أخرى، مثل الماء إذا صار هواءً، والهواء إذا صار ماءً، والنبات إذا صار تراباً أو رماداً، والتراب إذا صار نباتاً، فهذا هو معنى الفساد، وأما الشيء الذي ليس بجسم، ولا يحتاج في قوامه إلى جسم، وهو منزّه بالجملة عن الجسمانية، فلا يتصور فساده البتة»[1].

ويرى ابن طفيل أن كمال النفوس ولذتها وسعادتها بعد فساد الجسم في مشاهدة الموجود الواجب الوجود المتصف بصفات الكمال كلها، المنزّه عن صفات النفس مشاهدة دائمة وبالفعل، لأن ذلك الموجود الواجب الوجود «شيء لا نهاية لكماله، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس في الوجود كمال، ولا حسن، ولا بهاء، ولا جمال، إلا صار من جهته، وفائض من قبله، فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرّف به، فلا محالة أنه ما دام فاقداً له يكون في آلام لا نهاية لها، وإن من كان مدركاً له على الدوام، فإنه يكون في لذة لا انفصام لها، وغبطة لا غاية وراءها، وبهجة وسرور لا نهاية لهما»[2].

يرى ابن طفيل أن سعادة النفوس الإنسانية وشقاوتها بعد فساد البدن مرتبطان تمام الارتباط بحالتها في حياتها الدنيا، فإنها تكون بالنظر إلى الموجود الواجب الوجود الله تعالى في حالات ثلاث:

الحالة الأولى: إنه إذا طرح البدن بالموت «فأما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود، ولا اتصل به، ولا سمع عنه، إذا فارق البدن، لا يشتاق إلى ذلك الموجود،

1- حي بن يقظان (فاروق سعد)، ص 197.
2- أيضاً، ص 181.

ولا يتألم لفقده وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان أم لم تكن»[1].

الحالة الثانية- وهو «إما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن، فقد تعرّف بهذا الموجود الواجب الوجود، وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن، إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه، حتى وافته منيته، وهو على تلك الحال، فيحرم المشاهدة، وعنده الشوق إليها، فيبقى في عذاب طويل، وآلام لا نهاية لها، فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل، ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك، وأما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً، بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية»[2].

الحالة الثالثة- حال من تعرّف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن «فأقبل بكليته عليه، والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه، ولم يعرض، عنه حتى وافته منيته، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة فعلاً، فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها، وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب»[3].

وجلي وواضح جداً أن النفس عند ابن طفيل نور، وأن الجسد عنده طين، وأن هذا النور يتردد حيناً في الطين، ثم ينحاز بعد الحين نحو عالم الخلود تاركاً الطين للكفن، إنها، مسألة عودة كل إلى أصله إذاً، النفس نور

1- أيضاً، ص 181-182.

2- حي بن يقظان (فاروق سعد)، ص182، وهنا تتطابق آراء ابن طفيل مع آراء الفارابي، التي لامه عليها ابن طفيل في المقدمة، انظر: مدني صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان- نظرية ومنهج وتطبيق-، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988م، ص 90.

3- أيضاً، ص 182.

إلهي، ينحاز نحو خلود الألوهية وألوهية الخلود، والجسد طين يظل الكفن في الطين[1]، وهذا المعنى عبّر عنه ابن طفيل شعراً:

يا باكياً فرقة الأحباب عن شحط
هلاّ بكيت فراقَ الـروحِ للبدنِ
نـور تـردد في طـين إلى أجـلٍ
فانحاز علواً وخلى الطين للكفن[2]

ثالثاً- ابن رشد:

لمّا كانت لنظرية أي فيلسوف في طبيعة الوجود جملة أثر واضح في أي مسألة من مسائل فلسفته، كان من المألوف أن يكون لطابع الوحدة الذي تنطبع به فلسفة ابن رشد ولنزعته الخاصة نحو (وحدة الوجود) و(وحدة العقل) و(وحدة النفس) أثر واضح في كثير من مسائل فلسفته، وأبرز ما يكون ذلك في مسألة المعاد، التي كان رأيه فيها كنتيجة لرأيه في وحدة العقل خاصة.

فقد قال ابن رشد بوحدة العقل وعمومه في هذا الوجود، وإن العقل نوعان:

1 – نوع فاعل عام جوهر منفصل عن الإنسان، وهو غير قابل للفناء، ولا للامتزاج بالمادة وإنما هو الشمس، التي تستمد منها كل العقول.

2 – نوع منفعل، هو عقل الإنسان مستمد من العقل العام الفاعل، لذلك كان ميالاً دائماً للاتصال به والانضمام إليه، ولهذا

1– انظر: مدني صالح، ابن طفيل قضايا ومواقف، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م، ص128.

2– أيضاً، ص 128، وانظر عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت. ، ص 12.

كانت نفس الإنسان في نزوع دائم وشوق مستمر إلى الباري[1].

حدوث النفس ووحدتها:

إن مشكلة حدوث النفس من المشكلات العويصة في فكر ابن رشد، والتي تعامل معها بحنكة شديدة، وعالجها في إطار فلسفي، قلما نجده عند غيره من المشائين، وقد يخيل للباحث في فلسفة ابن رشد المستقاة من كتبه أنه لم يُعن بعلاج تلك المشكلة، أو على الأقل لم يقصدها في كتاباته، ولم يتخذها هدفاً لبحث من أبحاثه لكن مع ذلك فإننا نستطيع أن نستخلص من نصوص له في مناسبات مختلفة رأيه في هذهِ المسألة.

يرفض ابن رشد قول القائلين بالحدوث، فيقول: «لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً، ثم قال إنها باقية إلاّ ما حكاه (يقصد الغزالي) عن ابن سينا، وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالإمكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها، وهذا الإمكان عندهم ليس من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه، وأن الحامل لهذا طبيعة غير طبيعة الهيولى»[2].

إذاً فابن رشد يرفض القول بالحدوث الحقيقي محتجاً بالقول إن جميع الفلاسفة (الحكماء) قالوا بالحدوث الإضافي، والحدوث

1- انظر: د. محمد البيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط3، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م، ص 139.

2- تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بوريج، ط3، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1992م، ص 107.

الإضافي «هو الذي مضى من وجوده شيء أقل مما مضى من وجود شيء آخر»[1].

يقر ابن رشد بمبدأ وحدة النفس، أي إن النفس واحدة، وليس هناك نفوس متعددة، ويبرهن على ذلك بالقول: «أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو عمرو واحد بالصورة، وهي النفس، فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد مثلما هو زيد غير عمرو بالعدد، لكانت نفس زيد ونفس عمرو إثنتين بالعدد، واحدة بالصورة، فكان يكون للنفس نفس، فإذاً نقول أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة، والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعني القسمة من المواد، فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيها شيء بهذِهِ الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد»[2]، ولا يخفى علينا أثر أفلوطين الواضح في هذِهِ المسألة، وجملة رأي أفلوطين أن النفس حتى إذا فرضناها جسماً، فيمكن أن نتصور انقسامها بانقسام الأفراد مع احتفاظها بوحدتها، وله في ذلك تشبيه معروف بالماء، فلو قسمنا مقداراً من الماء إلى عدة مقادير، كان كل مقدار جوهراً، وتتخالف هذِهِ الجواهر، لأن كلاً منها يشكل حيزاً مختلفاً، ولكنها مع ذلك كلها من طبيعة واحدة، لأنها جميعاً ماء، وتحمل جميعها صورة الماء، أو نوع الماء، هذِهِ هي صورة النفس الإنسانية التي تظل واحدة مع تعدد الأفراد[3].

ولكن هل القول بوحدة النفس يعني أنها قديمة؟ ليس هناك نص صريح لابن رشد يقول فيه بقدم النفس، ومع ذلك يمكننا القول إن النفس

1- د. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م، ص 284 (مادة حدوث).

2- تهافت التهافت (بوريج)، ص 28- 29.

3- انظر: احمد فؤاد الأهواني، مقدمة كتاب تلخيص النفس لابن رشد مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة، 1950م، ص39.

عنده قديمة، وذلك بناءً على رفضه فكرة الأنفس الجزئية، لأن الله تعالى عندما نفخ في الإنسان نفساً عميقاً، فهي نفس واحدة لجميع أفراد النوع الواحد، ولأن النفخ من الروح وروح الله قديم، كانت النفس لذلك قديمة، ولكننا نجده يصرح بالحدوث الإضافي، الذي ينشأ من اتصال النفس بالبدن، فما تفسير ذلك؟، يمكننا القول إن النفس عند ابن رشد حادثة وقديمة، إن جاز لنا أن نجمع بين النقيضين في عبارة واحدة، فهي قديمة من حيث إنها واحدة لكل البشر، وحادثة حدوثاً إضافياً من حيث وجودها وتشخصها في العالم الخارجي، أي من حيث اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال.

هنا يبرز سؤال يفرض نفسه: إذا كانت النفس الإنسانية واحدة وغير منقسمة بانقسام الأشخاص، وليس هناك نفوس متعددة، فكيف نعلل تعدد أفراد النوع الإنساني واختلاف بعضهم عن بعض؟، وما منشأ ذلك التعدد وتلك الفردية؟.

يذهب أن ابن رشد إلى القول إن الفردية ناشئة من البدن: «فنفس زيد وعمرو هي واحدة، كثيرة ثانية، كأنك قلت واحدة من حيث الصورة كثيرة من حيث الحامل لها»[1]، ويؤكد ذلك في نص آخر، حيث يقول «إن الكثرة العددية إنما أتت من المادة»[2]. والمقصود بالمادة هنا مادة الإنسان والصفات العارضة، التي هي مباينة لصفات النفس، كالطول والعرض، والامتداد، والتحيز في مكان، إلى غير ذلك من الصفات، التي لا يمكن أن يتصف بها العقل أو النفس، إذ إنها لا توصف بالعظم، ولا بالمقدار، ولا بالطول، ولا بالعرض، ولا بغير ذلك مما هو غير ملائم لطبيعتها ومتنافر مع جوهرها.

1- تهافت التهافت (بوريج)، ص 29.

2- أيضاً، ص 577.

ولكن، كيف تنقسم النفس، وهي واحدة على كثرة من الأبدان المتعددة؟، يجيب ابن رشد عن هذا السؤال في معرض رده على الغزالي بعد أن يعرض نصه كعادته في هذا الكتاب (تهافت التهافت)، حيث يقول: «إن انقسام الواحد الذي ليس به عظم في الحجم، وكمية مقدارية محال بضرورة العقل، فكيف يصير الواحد اثنين، بل ألف، ثم يعود ويصير واحداً، بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر، ينقسم بالجداول والأنهار، ثم يعود إلى البحر، فأما ما لا كمية له، فكيف ينقسم»؟.[1]

يرد ابن رشد على الغزالي رداً واضحاً جداً قائلاً: «وأما قوله (الغزالي) إنه لا يتصور إلا فيما له كمية فقول كاذب بالجزء، وذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالعرض، أعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم تحديداً، فالمنقسم تحديداً هو الجسم مثلاً، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام، بانقسام الأجسام وكذلك الصور، والنفس هي منقسمة بالعرض، أي بانقسام محلها، والنفس أشبه شيء بالضوء، وكما ينقسم الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام، كذلك الأمر في النفي مع الأبدان»[2].

نخلص من هذا كله أن النفس عند ابن رشد قديمة، وإن قال بالحدوث الإضافي في القائم على العلاقة الطارئة بين النفس والبدن، وإن النفس واحدة غير متعددة، وإنما التعدد يأتي من المادة، ومن أجل ذلك عنّف ابن سينا لقوله بالحدوث وتعدد الأنفس.

1- تهافت التهافت (بوريج)، ص 28.

2- أيضا، ص 30.

الصلة بين النفس والبدن:

يرى ابن رشد أنه مع الاختلاف القائم بين طبيعتهما فإن النفس تتصل بالبدن، وليس هذا الاتصال جوهرياً، ولا عرضياً، بل هو صلة من نوع آخر، يدق فهمه على الإنسان، ويمكن تشبيه ذلك تقريباً بالصلة القائمة بين الله تعالى والعالم، فإن الله يدبر العالم، ويحركه مع أنه سبحانه غير مادي، وكما لا يدخل العالم في ما هية الله، كذلك حال البدن مع النفس.

وقد وافق ابن رشد ما ذهب إليه الغزالي من أن الإنسان يشعر بنفسه، ولكنه لا يستطيع أن يحدد لها مكاناً في جسمه، حيث قال: (إنا ندرك النفس وأشياء كثيرة، وليس ندرك حدها، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها، لكنا ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم، أو ليست في جسم، لأنها إن كانت في جسم، كان الجسم ضرورة مأخوذاً في حدها، وإن لم تكن في جسم، لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها، فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد في هذا، وأما معاندة أبي حامد لهذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه، وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم، فهو لعمري حق، وقد اختلف القدماء في هذا، لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم، فإن ذلك ليس بيّناً بنفسه، وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً، لأن الجسم إن كان لها بمنزلة الآلة، فليس لها قوام به، وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلاّ بالجسم»[1].

1- تهافت التهافت انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، د. محمد عابد الجابري، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص 542.

معاد النفس:

مسألة المعاد من المشكلات العويصة في فكر ابن رشد، والتي دار بشأنها الكثير من النقاش والجدال من الباحثين، الذين تناولوها، حتى أثاروا حولها غباراً كثيفاً، كاد يحجب الرؤية تماماً، أو على الأقل يظهرها غامضة مضطربة متناقضة ومتضاربة، وقد يكون السبب في ذلك هو نصوص ابن رشد نفسها، فالباحث قد يجد نصوصاً تثبت بقاء النفس وخلودها، ويجد أخرى قد تؤول إلى القول بفسادها وفنائها، ما دفع بعض الباحثين إلى تعليق البت في تلك المشكلة، وعدم الخروج منها برأي قاطع أو جازم، كما دفع آخرين إلى الحكم عليه بالتناقض والاضطراب، حتى قال عنه ابن تيمية: «كان ابن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مظهراً للتوقف ومسوغاً للقولين، وإن كان باطنه إلى قول سلفه أميل»[1]، كما اعتقد الأستاذ فرح أنطوان أنه كان لابن رشد جوابان عن هذه المسألة الخطيرة، التي هي الآن دعامة عظيمة من دعائم الإنسانية، فإننا في أثناء مطالعتنا لبعض كتبه قبل الإقدام على ترجمته رأينا له في عدة مواضع كلاماً، يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية، حتى بالعقاب والثواب أيضاً، فعجبنا كل العجب من تكفير الناس رجلاً يرى هذا الرأي، ولكننا لما وصلنا إلى مذهبه الفلسفي، ورأينا متابعته لأرسطو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغير وجه المسألة. وذلك أن ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه وأجداده، فهو يكتب بقلبه، لا بعقله. أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف، يدخل بجرأة الأسد كهف الحقيقة المحجبة، ولا يبالي[2].

1- منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1989م، ص356.

2- انظر: فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ط3، دار الفارابي، بيروت، 2007م، ص 101- 102.

وتذهب د. زينب الخضيري إلى مثل ذلك الرأي، فتقول: إنه كان في كتبه الفلسفية يلتزم الأدلة البرهانية، وما يمليه عليه مجال المعالجة الفلسفية الأرسطية، أما في كتبه التوفيقية تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة، وفصل المقال، فكان يتحكم في تفكيره فيها محاولاً التوفيق بين آرائه الدين، وبعبارة أخرى يقول إنه كان يحاول ألا يصطدم في كتبه التوفيقية بالعقيدة في شكلها البسيط، الذي يفهمه العامة، فيعتقد أن الأديان كلها تقوم على الحساب والمسؤولية، اللذين لا يفهمان إلاّ إذا قلنا بخلود النفس وبالبعثمن دون أن يؤكد مع هذا أنه يؤمن بخلود النفس الفردية[1].

وإذا كان ذلك فما موقفه الحقيقي من مشكلة المعاد؟، أو بعبارة أخرى: هل من المكن رفع هذا التناقض والقول برأي واحد يعبر عن رأي ابن رشد الحقيقي في هذهِ المشكلة؟، هذا ما سنحاول تقديمه في نقاط محددة، تنتهي بحقيقة رأيه في المعاد، وهي: ضرورة القول بالمعاد، والمعاد الروحاني أم الجسماني؟، والعودة بالنوع لا بالعدد، ثم نعرض لخلاصة رأيه:

أ- ضرورة القول بالمعاد:

عندما نتصفح كتب ابن رشد الحجاجية «تهافت التهافت، فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة» فلا يخامرنا شك في أن ابن رشد كان يعتقد:

أولاً- بحياة أخرى وراء هذهِ الحياة، تعيش فيها النفس عيشة أبدية خالدة لا تفسد.

1- انظر: د. زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1995م، ص339.

ثانياً- بالثواب والعقاب الأخرويين، أي إن النفوس الإنسانية بعد الموت إما أن تكون سعيدة منعمة بما اكتسبت في الدنيا من فضائل وكمالات، وإما أن تكون شقية معذبة بما اقترفت من آثام وسيئات، يقول ابن رشد: «ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس تلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية، تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة، زادتها المفارقة خبثاً، لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنه لا يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن»[1]، ولقد بلغ اهتمام ابن رشد بوجوب الاعتقاد بالحياة الآخرة وجعلها غاية الإنسان دون الحياة الدنيا أن زندق من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء، فهو عنده أصلاً من أصول الدين، يمنع مجرد التأويل لمثل هذا: «فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء وأنه لا غاية للإنسان إلاّ وجود المحسوس فقط»[2]، بل أباح لأرباب الشرائع والديانات أن يقتلوا من ينكره بعدّه أصلاً من أصول الشرائع وقاعدة من قواعد العقل.

وقد يكون إصرار ابن رشد على القول بالخلود قائماً على دليل العناية، كما يقوم على التسليم بوجود غائية في الكون، فوجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات «وإذا ظهر أن الإنسان خُلق من أجل أفعال مقصودة به، ظهر أيضاً أن هذهِ الأفعال يجب أن تكون خاصة،

1- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص 201.

2- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م، ص 110.

لأنا نرى أن واحداً واحداً من الموجودات، إنما خلق من أجل الفعل، الذي يكون فيه لا في غيره، أعني الخاص به»[1]، ولذلك وجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله، التي تخصه دون سائر الحيوان، وهذهِ هي أفعال النفس الناطقة.

ومن هنا نرى أن غاية الإنسان، بما هو إنسان، ليست مجرد التمتع باللذات في هذهِ الحياة الدنيا، وإنما كانت له مزيته الخاصة ومقوماته الذاتية، التي تميزه من سائر الموجودات، وذلك أن كل موجود له فعل يخصه، وغاية يسعى إليها، وعلى قدر تحقيقه لها يكون كمال وجوده تمام ماهيته، ولما كان الإنسان أشرف الموجودات التي دون فلك القمر، كان أرقاها غاية، وأسماها مقصداً، لذلك كانت غايته في أفعاله التي تخصه من دون سائر الموجودات، ولهذا كانت الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات[2].

ومن أقوى ما يستدل به ابن رشد على بقاء النفس قوله تعالى ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى﴾[3]، فقد شبّه النوم بالموت، وسوّى بينهما في أن كلاً منهما تبطل فيه أفعال النفس، وتسكن الجوارح، ولمّا كان بطلان أفعال النفس في حالة النوم لا يفضي إلى بطلان النفس ذاتها، بل مع هذا تظل موجودة متحققة، فقد وجب أن يكون هذا أيضاً شأنها في الموت لاتحاد أجزاء التشبيه فيهما، ويعتقد ابن رشد أن هذا الدليل صالح للعوام والخواص على السواء، وربما كان ذلك لأنه نص قرآني، لا يحتاج الأمر فيه إلى تأويل، وإنما يؤخذ على ظاهره، وهذا نصيب

1- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص 200.

2- انظر: محمد بيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص 170.

3- سورة الزمر، آية 42.

الجمهور، ثم هو مع ذلك يستند في معناه إلى مقدمات عقلية، تجعله أيضاً من نصيب الخواص[1].

نستنتج من ذلك أن بطلان البدن، الذي هو آلة النفس، لا يبطل وجود النفس ذاتها، كما لا يؤدي بطلان فعل الصانع من بطلان آلته إلى عدم وجود الصانع ذاته، ثم يستند بعد ذلك إلى عبارة أرسطو: «إن الشيخ لو كان له كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب»[2]. ثم يفسرها تفسيراً، يؤيد به مذهبه، ويدعم رأيه، فيرى أنه قد يلتبس على الناس أمر ذلك الهرم، الذي يلحق الشيخ في قوة الإبصار، فيظنون أنه من عدم قوة الإبصار وفقدانها، وليس الأمر كما يظنون، وإنما من هرم الآلة وضعفها، ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والإغماء والسكر والأمراض التي تبطل فيها إدراكات الحواس، فإنه لا يشك أن القوى ليست في هذهِ الأحوال كاملة[3].

ومن ذلك كله يمكن القول إن ابن رشد يؤمن بالخلود وحياة النفس بعد الموت حياة أبدية سرمدية، ولا مجال للشك في أنه ينكر الخلود، أو أنه يقول بفناء النفس مع فناء البدن. وأن الشرائع اتفقت على تعريف هذهِ الحال للناس، وسمّوها السعادة الأخيرة أو الشقاء الأخير.

المعاد جسماني أم روحاني؟

وإذا كانت الشرائع عند ابن رشد قد اتفقت في القول بالمعاد، فإنها اختلفت في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء، وهذهِ الأحوال تتفاوت بين التمثيل بالحس والتمثيل بالأحوال

1- انظر: محمد بيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص 172.

2- ابن رشد، تهافت التهافت (بوريج)، ص 556.

3- ابن رشد، تهافت التهافت (بوريج)، ص 556- 557، وأيضاً: محمد بيصار، المصدر السابق، ص 172.

الروحانية، وسبب التمثيل بالحس أن «أصحاب الشرائع أدركوا من هذهِ الأعمال بالوحي ما لم يدركه أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً»[1]، بينما كان «التمثيل الروحاني يشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور، والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني، والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل»[2].

من هنا كان هناك ثلاث فرق، اختلفت في فهم التمثيل الذي جاء في الإسلام، فرقة رأت أن ذلك الوجود هو عينه هذا الوجود، الذي ها هنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع، وطائفه رأت أن الوجود متباين، وهذهِ انقسمت، فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذهِ المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مُثِّل به إرادة البيان، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعدادها، وطائفة رأت أنه جسماني، لكن رأت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذهِ الجسمانية، لأن هذهِ بالية، وتلك باقية[3].

ويرى ابن رشد أن هذا الرأي الأخير يُعد لائقاً بالخواص، وسبب ذلك أنه يقوم على أمور، ليس فيها خلاف عند الجميع، وأول هذهِ الأمور أن النفس باقية، والأمر الثاني أنه ليس يلحق عند عودة النفس إلى أجسام أُخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام عينها[4]، «وذلك أنه

1- الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص 201- 202.

2- أيضاً، ص 203.

3- الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص 203.

4- د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1967م، ص 329.

يظهر أن مواد الأجسام التي ها هنا تكون متعاقبة ومتنقلة من جسم إلى جسم، وأعني أن المادة الواحدة عينها تكون لأشخاص كثيرين في أوقات مختلفة، وأمثال هذهِ الأجسام لا يمكن أن تكون كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة، مثال ذلك أن إنساناً مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه مني تولد منه إنسان آخر، وأما إذا فرضت أجساماً أخر فليس تلحق هذهِ الحال»[1].

فالعودة إذاً لأجسام غير هذهِ الأجسام الموجودة في الدنيا، ما دام لكل جسم هوية معينة، وطبيعة ثابتة، وخصائص ضرورية، لا يمكن تغييرها، إذ إن التغير سيحولها إلى شيء آخر، وبهذا تكون الأشياء في سيلان دائم، ويستحيل علينا الوصول إلى طبائع الأشياء الضرورية[2].

العودة بالنوع لا بالعدد:

مع إقرار ابن رشد بالمعاد الجسماني، إلا أنه يرى أن الأجسام التي تعود هي أمثال هذهِ الأجسام، التي كانت في هذهِ الدار لا هي عينها، فمع إيمان ابن رشد بالمعاد وخلود النفس، إلاّ أنه قدم لنا هذهِ العودة بفكر جديد، هو الفكر البرهاني، حيث جعل عودة النفس تتم بالنوع، وليس بالعدد، وهناك فرق، إذ إن الأولى تعني أن النفس جوهر، أما الثانية فتعني أن النفس عرض، وذلك لأن العودة هي عودة النفس إلى مثل ما كانت عليه، وكلمة مثل الشيء ليست عين الشيء، فالمثل يعني التشابه، لكن العين تعني الذات، ولذلك ذهب ابن رشد إلى أن الأشياء العائدة هي أمثال الأشياء التي كانت في الدنيا، وليست هي عينها، لأن المعدوم عندما يعود

1- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص 203- 204.

2- انظر: د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 330.

فإنه لا يعود بالشخص، وإنما يعود بالنوع، أي إنه ما عاد بالنوع واحداً بالعدد، بل اثنان بالعدد، وخاصة إذا أدخلنا في الحسبان المذهب القائل إن الأعراض لا تبقى زمانين[1].

ويلاحظ هنا أن ابن رشد يحاول أن يربط آراءه هذهِ بتفسيره للوجود وذهابه إلى أن لكل شيء هوية معينة، وأن المعدوم لا يمكن أن يعود نفسه مرة أخرى، إذ أن هويته أصبحت فانية[2].

خلاصة رأيه في مسألة المعاد:

هذا هو ما يمهد به ابن رشد للدخول في مذهبه، الذي يعتنقه وإلى رأيه الحقيقي في هذهِ المسألة، هذا الرأي الذي يقول عنه د. عاطف العراقي: إنه أثار أكبر ضجة في تاريخ الفلسفة العربية، وإنه يضن بهذا الرأي على الجمهور والعامة طبقاً لقانونه في التأويل والطبقات الثلاث[3]، إذ يقول عنه: «هذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع»[4].

حيث يذهب ابن رشد إلى القول بنفس واحدة كلية، تنقسم بالعرض وليس بالذات، فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض في الأجسام، إذ يقول ابن رشد: «والنفس أشبه شيء بالضوء، وكما ينقسم الضوء بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند التقاء الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان»[5]. ،

1- انظر: نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ضمن: ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1993م، ص 291.

2- د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 334.

3- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 336.

4- تهافت التهافت (بوريج)، ص 29.

5- أيضاً، ص 30.

قد أراد ابن رشد بهذهِ الفكرة رفض فكرة النفس الجزئية، لأن الله تعالى عندما نفخ في الإنسان نفساً، فهي نفس واحدة لجميع أفراد النوع الواحد، ولذلك لا يصح أن يقال إن نفس زيد غير نفس عمرو، ولكن يمكن القول إن زيد غير عمرو بخصائص أخرى، يختلف فيها أحدهما عن الآخر كالعلوم مثلاً، وهذا القول من ابن رشد جعله يؤمن بالخلود الكلي لا الجزئي، وذلك بعدّ أن النفس جوهر، يخص أفراد النوع، أي لجميع الأبدان، وليس لكل بدن على حدة.

رأي ابن رشد في خلود النفس الكلية جعله يرفض فكرة الحشر الجسماني، لأنه في حالة العودة بالبدن يصبح مذهبه مُقراً للعودة بالعدد لا بالنوع، وهو ما يرفضه ابن رشد، حيث صرّح في كثير من المواضع بأن العودة إلى مثل هذهِ الأبدان ليست لعين هذهِ الأبدان التي عدمت[1].

ولذلك نجده يتخطى هذا المعاد الجسماني إلى التلميح والتصريح بنحو من المعاد الروحاني فحسب، ولو كان ابن رشد قد أيَّد الذهاب إلى الاعتقاد بمعاد جسماني، لكانت فكرته عن النفس الكلية قد هُدمت تماماً، وما يدل على ذهاب ابن رشد إلى القول بالمعاد الروحاني هو اعتقاده بأن الأرواح ستعاد في الدار الآخرة إلى أجسام مثل أجسامها، لا لهذهِ الأجسام التي عدمت.

أما ما يسوغ تصريحه بالجزاء الجسماني في بعض كتبه، فإن هذا التصريح مردّه أن تمثيل الجزاء جسمانياً للجمهور يكون أدفع للعمل وللفضيلة، إذ إن الجمهور يتصور الأشياء تصوراً عملياً حسياً[2]، أو كما يذهب بعض الباحثين إلى أن ابن رشد أراد من القول بالمعاد الجسماني

1- انظر: نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص 292.

2- د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 326.

أن يبرز منهجه المعروف في التوفيق بين الحكمة والشريعة، فلا يكون قد خرج عما ورد في الشرع أو تعارض[1]. إذاً فابن رشد يعتقد بالمعاد على نحو إنساني كلي، لا معاد لكل نفس فردية على حدة، فهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكثرة رفضاً باتاً، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا، فلا بقاء للنفس عنده إلا بعدّها كمالاً لجسدها، فليس هناك في رأيه شيء أزلي أكثر من العقل الكلي أو النفس الكلية[2]، ويُعد هذا في الواقع خروجاً على تعاليم العقيدة الإسلامية وكل الشرائع السماوية، على حين يُبرز هذا أيضاً أن ابن رشد، وهو العقلاني القح، لم يستطع أن يتخلى عن أفكاره ومعتقداته العقلية، التي يؤكد فيها دائماً أن هناك خصائص ثابتة ضرورية لكل شيء، فكيف إذا انعدمت هذهِ الضرورة الثابتة تعود مرة أخرى؟، إن ذلك يُعد في رأيه هدماً لفكرة السبب والمسبب، التي يؤمن بها، ويُعدّها أساساً يقوم عليه نظام الكون كله[3].

1- د. نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص 294.

2- انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1957م، ص136.

3- نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص 294.

نتائج البحث:

1 - لم نجد في الحضارة اليونانية قبل أفلاطون وأرسطو أفكاراً واضحة عن البعث والمعاد، بقدر ما كانت أفكاراً يكتنفها الغموض والضبابية، ولكن مع أفلاطون وأرسطو تبلورت نظرية متكاملة ذات مقدمات عقلية، أدت من ثم بالتالي إلى نتائج، هي مواقف ألقت بظلالها بعد، ذلك على الفكر الإسلامي على نحو واضح جداً.

2 - أما الفلاسفة المسلمون عموماً فقالوا بالمعاد الروحاني تأسيساً على مقدماتهم الممهدة للوصول إلى ذلك الموقف وتلك القناعة، ومنها:

3 - إنَّ الإنسان عندهم أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى (أنا) منه، فهو ذاته الحقيقية، وهو الشيء الذي يعلم عنه أنه النفس. وأنّ البدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان، بل عسى أن يكون محلاً له أو مقوماً أو مسكناً، على أنه غيره وخارج الذات عنه.

4 - إنَّ النفس الإنسانية واحدة، ولكنها متعددة القوى، تفعل كل من تلك القوى أفعالها بالآلات الجسمانية، وهناك قوى أخرى، تفعل أفعالها بلا آلة جسمانية، وهي القوة العقلية، التي تسمى القوة الناطقة، التي تختص بالنفس الإنسانية، وهي أفضل القوى النفسانية إطلاقاً.

5 - كثيراً ما تمسك فلاسفة الإسلام بالصورة الظاهرية لتعريفات النفس، سواء ما كان منها أفلاطونياً أم أرسطياً، إلاَّ أنَّ هناك شبه إجماع على

تعريف أرسطو لها: «النفس كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة»، إلا أنهم سلكوا بعد ذلك سلوكاً دالاً على استقلالهم في الرأي، فنجد الفارابي ينتهي إلى موقف مباين لأرسطو، حين أكد أن النفس على الحقيقة هي كمال الجسم، وأمّا هي فكمالها العقل، والإنسان هو العقل، وأمّا ابن سينا فمع بدايته الأرسطية في التعريف كما الفارابي أيضاً نجده مفترقاً عن أرسطو في كون النفس صورة البدن، متلاقياً مع أفلاطون في فكرة جوهرية النفس، فالنفس الإنسانية جوهر غير مخالط للمادة، بريء من الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل. وذلك تجنباً للموقف الحرج الذي كان ابن سينا سيقع فيه، لو أنه ساير الموقف الأرسطي في هذه الفكرة، والذي سيقوده حتماً إلى رفض خلودها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفردي، الذي نادت به الأديان، وأخذ به ابن سينا، الذي لم يكن أمامه بُدٌّ إلا أن يعرض له، لكي يوفق بين الدين والفلسفة، بعدّه كان يعيش في أرض الإسلام وتحت سمائه، وفي كنف مجتمع مسلم، ولغة القرآن الكريم صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، ومن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين، وقضى على فكرة الحساب والمسؤولية، والطريف هنا أنّ ابن سينا استخدم أفكاراً أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو، فحاول أن يبرهن على روحانية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات، التي وردت في كتاب (النفس) لأرسطو، والتي تتلخص في أنّ الحواس تضعف أو تتعطل إثر الإحساسات القوية. ولكن لا يخفى ما في هذا التوفيق من تناقض، لأنَّ النفس، إذا كانت جوهراً مستقلاً قائماً بذاته، فلا يمكن أن تكون صورة للجسم أيضاً، لأن القول إن للصورة وجوداً مستقلاً عن مادتها لا يتفق مع المنطق السليم.

6 - إن النفس عند هؤلاء الفلاسفة جوهر روحاني غير جسم ولا جسماني، لأن الجوهر الذي تحل فيه الصور العقلية والكلية جوهر

روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، وهو الذي نسميه النفس الناطقة، التي يدرك بها الإنسان الموجود المطلق الواجب الوجود المنزه عن الجسمية، والمدرك لشيء غير جسماني، لا يجوز أن يكون جسماً، لأنَّ الجسم لا يدرك إلاَّ جسماً.

7 - يرى الكندي إمكان المعاد الجسماني، وإن كيفية الإعادة سوف تكون عن جمع بعد تفريق، أي جمع الأجزاء الباقية إلى يوم البعث، تمييزاً للفعل الإلهي من الفعل البشري، وإنكاراً للشُبَهْ التي منها أنّ الزمان لابُدَّ منه للخلق، فالذي بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام، فأخرج أيساً من ليس، بحسب تعبير الكندي فليس يحتاج إلى يعمل في زمان.

8 - أثبت الفارابي خلود النفس على نحو عام دونما تحديدها بفاضلة أو جاهلة، وذلك بنصوص صريحة قاطعة، ليس فيها لبس أو غموض في ثلاثة من كتبه هي: (الدعاوى القلبية)، و(عيون المسائل)، و(التعليقات).

9 - اثبت الفارابي في كتابيه (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) خلود النفس الجاهلة، فمرة قال بخلودها في الشقاء، وأخرى قال بفنائها وانحلالها إلى العدم.

10 - إذ يثبت، الفارابي خلود النفس الفاضلة على نحو قاطع، وخلود النفس الجاهلة على نحو متردد، من هنا فإن شقة الخلاف باتت ضيقة جداً، وتنحصر في خلود النفس الجاهلة فحسب، وتفسير ذلك أن الفارابي حينما تعرض لمصير النفس في هذا الموضع من كتابيه (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) لم يكن بصدد بحث فكرة النفس وخلودها بقدر ما كان يريد عرض القضية في مجال التصور الإسلامي عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر، حيث تجزى كل نفس بما كسبت.

11 - أما ابن سينا فالمعاد عنده روحاني فقط، والحياة في الآخرة عقلية روحية، والسعادة والشقاوة هناك روحانيتان عند تخلص النفس من البدن وآثار الطبيعة وبمثل ذلك قال ابن باجة وابن طفيل.

12 - يرى الغزالي فيما يتعلق من بهذا الجنس بأصول العقائد المهمة أنّهُ يجب تكفير مَنْ يغير ظاهر النصوص الدينية بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع، فيجب تكفيره قطعياً، إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد، وواضح هنا أن الخطاب موجه إلى الفارابي وابن سينا، لدحض حجج ومزاعم ابن سينا العقلية، التي ذهب فيها إلى عدم إمكان المعاد الجسماني.

13 - أما ابن رشد وبناءً على مقدماته الخاصة فقد انتهى إلى أنّ المعاد على نحو إنساني كلي، لا معاد لكل نفس فردية على حدة، فلا شيء في رأيه أزلي أكثر من العقل الكلي أو النفس الكلية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1 – المطبوعات:

• الآلوسي، د. حسام محيي الدين:

دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.

بواكير الفلسفة قبل طاليس، أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م.

فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1985م.

الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، مطبعة جامعة بغداد، 1990م.

• آل ياسين، د. جعفر:

فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ط1، دار الأندلس، بيروت، 1980م.

فيلسوف عالم- دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، ط1، دار الأندلس، بيروت، 1984م.

• ابن باجة، أبو بكر بن الصائغ:

كتاب النفس، تحقيق: د. محمد صغير حسن المعصومي، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1960م.

تدبير المتوحد، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق: ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م.

تدبير المتوحد، تحقيق: معن زيادة، دار الفكر، بيروت، د. ت.

رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية.
رسالة الوداع، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية.
شروحات السماع الطبيعي، تحقيق د. معن زيادة، ط1، دار الفكر، بيروت، 1978م.
في المتحرك، ضمن: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة (نصوص فلسفية غير منشورة) تحقيق: د. جمال الدين العلوي، دار الثقافة، بيروت- دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د. ت.
ارتياض في تصور القوة المتخيلة والناطقة، ضمن: رسائل فلسفية غير منشورة (العلوي).

- ابن تيمية:

منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1989م.

- ابن رشد:

كتاب تلخيص النفس، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م.
تفسير مابعد الطبيعة لأرسطو طاليس، تحقيق: موريس بويج، بيروت، 1967م.
تهافت التهافت، تحقيق: موريس بويج، ط3، دار المشرق، بيروت، 1992م.
الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ إبراهيم الغربي، بيت الحكمة التونسي، ط1، 1997م.
تهافت التهافت، تحقيق د. محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عابد الجابري، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م.

- ابن سينا:

رسالة السعادة، ط12، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1353هـ.

الأضحوية في المَعَاد، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط1، دار الفكر العربي، 1949م.

مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس- رسالة في النفس وبقائها ومعادها- تحقيق: د. أحمد فؤاد الاهواني، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م.

رسالة في ماهية العشق، نشره: أحمد اتس، استانبول، 1953م.

الشفاء، الإلهيات ج1، تحقيق: الأستاذين الأب قنواتي وسعيد زايد، تقديم ومراجعة: د. إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960م.

الشفاء، الإلهيات، ج2، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخرين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960م.

التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.

الشفاء، النفس، تحقيق: الأستاذين الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م.

المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بـدوي، أرسطو عند العرب، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978م.

عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت- دار القلم، بيروت، 1980م.

منطق المشرقيين، تقديم شكري النجار، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1982م.

الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، ط1، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1984م.

النجاة، تحقيق: سليمان دنيا، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985م.

الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1992م.

رسالة الحدود، ضمن: د. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997م.

مبحث عن القوى النفسانية أو النفس على سنّة الاختصار، تحقيق، ادوارد بن كرنيليوس فنديك الأمريكاني، دار العلم للجمع، بيروت، د. ت.

- ابن طفيل:

حي بن يقظان، تحقيق: فاروق سعد، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1974م.
حي بن يقظان، تحقيق: أحمد أمين، دار المدى، بغداد، دمشق، 2005م.

- البغدادي، ابن الطيب، أبو الفرج:

الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق: الدكتور علي حسين الجابري (وآخرين)، بيت الحكمة، بغداد، 2002م.

- أبو ريان، د. محمد علي:

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1973م.

- إخوان الصفا:

رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، 1999م.
الرسالة الجامعة، تحقيق: مصطفى غالب، دار صادر، بيروت، 1974م.

- أرسطو طاليس:

الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.
الأخلاق النيقوماخية، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.
في النفس، نقله إلى العربية: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت – دار القلم، بيروت، 1980م.
كتاب النفس، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، دار إحياء الكتب، القاهرة، د. ت.

- أفلاطون:

طيماوس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم: ألبير ريفو، وزارة الثقافة، دمشق، 1968م.

فيدون، ترجمة: علي سامي النشار وعباس الشربيني، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1974م.
محاورات ونصوص، ترجمة: أميرة حلمي مطر، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1986م.
الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة. د. ت.

• أفلوطين:
التساعية الرابعة، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م.

• الأندلسي، ابن حزم:
الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط1، المطبعة الأدبية، القاهرة، 1320هـ.
الأهواني، د. أحمد فؤاد:
الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1957م.
الكندي فيلسوف العرب (سلسلة أعلام العرب)، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1985م.
أفلاطون (سلسلة نوابغ الفكر الغربي 5-) ط4، دار المعارف، القاهرة، 1991م.

• بدوي، عبد الرحمن:
أرسطو، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت- دار القلم، بيروت، 1980م.
رسائل فلسفية، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1980م.

• للتأكد، د. محمد:
الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط3، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.

- التكريتي، د. ناجي:

النفس في فلسفة إخوان الصفا، مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة الثانية، العدد الثاني، 1985م.

- التفتازاني، أبو الوفا:

ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.

- الجابري، د. محمد عابد:

نحن والتراث، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1985م.

- الحفني، د. عبد المنعم:

المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م.

- الخضيري، د. زينب:

ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط1، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1986م.

أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1995م.

- خليف، د. فتح الله:

فلاسفة الإسلام، دار الجمعيات المصرية، الإسكندرية، 1976م.

- دي بور:

تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938م.

- ذكري، نبيلة:

ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ضمن ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1993م.

- الرازي، فخر الدين:

شرح عيون الحكمة، تحقيق: الشيخ أحمد السقا، مؤسسة طهران، 1415هـ.

المباحث المشرقية في علم الطبيعيات والإلهيات، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط1، دار ذوي القربى للنشر، قم، إيران، 1428هـ.

- رسل، برتراند:

تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجب محمود، ط2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م.

- رينان، آرنست:

ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1967م.

- زيادة، د. معن:

الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ط1، دار اقرأ، القاهرة، 1985م.

- زيد، سعيد:

الفارابي (سلسلة نوابغ الفكر العربي)، ط2، دار المعارف، مصر، 1970م.

- زيغور، د. علي:

الفلسفات الهندية، ط1، دار الأندلس، بيروت، 1980م.

- للتأكد، مصطفى:

الحقائق الروحية الكبرى- مختارات من راما كرشنا-، دار النهار للنشر، بيروت، 1978م.

- سيدبي، د. جمال رجب:

نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000هـ.

- الشافعي، حسن محمود عبد اللطيف:
  نظرية الحركة الجوهرية عند ملا صدرا في سياق الفكر الإسلامي، ضمن كتاب: الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة - بحوث مؤتمر الملا صدرا الإيراني العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، بيروت، 2007 م.
- شيخ الأرض، تيسير:
  أبن سينا (سلسلة أعلام الفكر العربي)، ط1، دار الشرق الجديد، بيروت، 1962م.
- الشيرازي، ملا صدرا:
  مفاتيح الغيب، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2008م.
- صالح، مدني:
  ابن طفيل - قضايا ومواقف، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م.
  ابن طفيل وقصة حي بن يقظان - نظرية ومنهج وتطبيق، ط1، دار شؤون الثقافية العامة، بغداد، 1998م.
- صليبا، جميل:
  من أفلاطون إلى ابن سينا، ط4، دار الأندلس، بيروت، 1951م.
  تاريخ الفلسفة العربية، ط2، دار الكتاب اللبناني، 1973م.
- الطريحي، محمد كاظم:
  ابن سينا- بحث وتحقيق: مطبعة الزهراء، النجف، 1949م.
- العاتي، د. إبراهيم:
  الإنسان في فلسفة الفارابي، ط1، دار النبوغ، بيروت، 1988م.
- عبد الله، وجيه أحمد:
  الوجود عند إخوان الصفا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م.
- عبد الباري، د. فرج الله:
  الفلسفة في الإسلام، دراسة ونقد، دار التربية، بغداد. د. ت.

- عبد الرازق، مصطفى:

خمسة من أعلام الفكر الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.

- العبد، عبد اللطيف محمد:

الإنسان في فكر إخوان الصفا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1976م.

- العراقي، د. محمد عاطف:

مذاهب فلاسفة المشرق، ط4، دار المعارف، مصر، 1975م.

ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط4، دار المعارف، مصر، 1978م.

الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ط4، دار المعارف، مصر، 1985م.

النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1967م

- عفيفي، د. زينب:

ابن باجة وآراؤه الفلسفية، تصدير د. عاطف العراقي، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2000م.

- الغزالي، أبو حامد:

مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.

الاقتصاد في الاعتقاد، مطبعة محمد علي صبيح، مصر، 1971م.

تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1972م.

الأربعين في أصول الدين، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978م.

الرسالة اللدنية، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط1، دار الفكر، بيروت، 2003م.

روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن: مجموعة الرسائل.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن: مجموعة الرسائل.

كيمياء السعادة، ضمن: مجموعة الرسائل.

المضنون به على غير أهلِه، ضمن: مجموعة الرسائل.

المنقذ من الضلال، ضمن: مجموعة الرسائل.

ميزان العمل، تحقيق د. سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، مصر، 2003م.

تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط9، دار المعارف، القاهرة، 2007م
إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، مصر، د. ت.
معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د. ت.

- غلاب، محمد:

الفلسفة الإغريقية، ط2، مكتبة الآنجلو المصرية، د. ت.
الفلسفة الإسلامية في المغرب، دار إحياء الكتاب العربي، 1948م.

- الفارابي، أبو نصر:

عيون المسائل، ضمن مجموعة رسائل الفارابي، القاهرة، 1907م.
الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن مجموعة الرسائل (القاهرة).
آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصري نادر، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م.
السياسة المدنية، تحقيق: د. فوزي متري النجار، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م.
الملّة ونصوص أخرى، تحقيق: د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1968م.
الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: د. علي بو ملحم، دار الهلال، بيروت، 1966م.
فصوص الحكم، ضمن: رسائل الفارابي، تحقيق: موفق فوزي الجبر، ط2، دار الينابيع، دمشق، 2008م.
رسائل التعليقات، ضمن: الرسائل (الجبر).
الدعاوى القلبية، ضمن: الرسائل (الجبر).

- الفاخوري، حنا وخليل الجر:

تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران، بيروت، 1966م.

- فالتزر، ريتشارد:

الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، ترجمة: محمد حسين توفيق، دار العلم للملايين، بيروت، 1958م.

- فخري، د. ماجد:

أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية، وزارة الإعلام، بغداد، 1975م.

أرسطو المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م.

- فرح، الخوري إلياس:

الفارابي، مطبعة المرسَلين اللبنانيين، بيروت، 1937م.

- فرنر، شارل:

الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، ط1، بيروت، 1968م.

- قاسم، محمود:

النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1949م.

- كارادافو، البارون:

ابن سينا، ترجمة: عادل زعيتر، ط2، مراجعة وتقديم: محمد عبد الغني حسن، دار بيروت، 1970م.

- كرم، يوسف:

تاريخ الفلسفة اليونانية، ط5، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.

- الكندي:

رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950م.

رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة، ضمن: الرسائل.

رسالة القول في النفس، ضمن: الرسائل.

رسالة كلام في النفس مختصر وجيز، ضمن: الرسائل.

رسالة في الفلسفة الأولى، ضمن: الرسائل.

رسالة كمية كتب أرسطو، ضمن: الرسائل.

رسالة الحدود والرسوم، ضمن: د. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفسلفي عند العرب، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1997م.

- مبارك، محمد:

الكندي فيلسوف العقل، وزارة الإعلام، بغداد، 1971م.

- محمد، يحيى:

الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م.

- محمود، عبد الحليم:

فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقظان، مكتبة الآنجلو المصرية، د. ت.

- مدكور، إبراهيم:

في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1983م.

- الموسوي، د. موسى:

من الكندي إلى ابن رشد (سلسلة زدني علماً)، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3، 1982م.

- نجار، رمزي:

الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ت.

- الهاشم، جوزيف:

الفارابي (سلسلة نوابغ الفكر العربي)، ط1، دار الشرق الجديد، 1960م.

- هويدي، يحيى:

محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ط1، مكتبة النهضة المصرية، 1967م.

- اليازجي، د. كمال:

معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط6، بيروت، 1979م.

إصدارات

2012-2011

صفحات للدراسات والنشر

نحو فكر حضاري متجدد

سورية- دمشق- ص.ب: 3397

هاتف 2213095 تلفاكس: 00963112233013

www.darsafahat.com info@darsafahat.com

1) الله والفيزياء الحديثة، بول دافيز، ترجمة هاله العوري، 2012م.

2) الفناء في الإنسان - كبار الصوفية، هالة العوري، 2012م.

3) النشأة الدموية الأسرار المفقودة للماسونية، جون ج. روبنسون، ترجمة وتعليق: محمد الواكد، 2012م.

لقد استخدمت الماسونية لقرون رموزها وطقوسها الغامضة في سرية تامة، وذلك قبل أن تكشف عن وجودها في لندن في عام 1717م. ما إن أصبحت الماسونية معروفة، انتشرت في أنحاء العالم كافة، واستقطبت الملوك، والأباطرة، ورجال الدولة؛ لكي يقسموا يمينها المقدّس. استقطبت - أيضاً - الثوريين العظماء؛ مثل جورج واشنطن، وسام هيوستن في أمريكا، خواريز في المكسيك، وغاريبالدي في إيطاليا، وبوليفار في أميركا الجنوبية. كما أنها منعت لقرون من قبل هتلر، وموسوليني، وآية الله الخميني. ولكنْ؛ من أين أتت هذه المنظمة القويّة؟ ما الذي كانت تفعله في تلك القرون السرية قبل أن تخرج من سريتها إلى النور قبل أكثر من 270 سنة؟ ولماذا هذه الكراهية العمياء والهجوم الشرس الذي شنته الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ضد الماسونية؟هذه الرواية البوليسية المدهشة تجيب عن تلك الأسئلة، وتُثبت أن فرسان الهيكل في بريطانيا، الذين فرّوا من اعتقال وتعذيب البابا والملك، قد شكّلوا جمعية سرّية ذات حماية متبادلة، أُطلق عليها - فيما بعد - اسم: الماسونية.

بناء على سنوات من البحث الدقيق، هذا الكتاب يحلّ آخر ما تبقّى من ألغاز الماسونيين - كلماتهم، ورموزهم، وألغازهم السرية التي فُقدت معانيها الحقيقية في العصور القديمة. مع خَلفية غنية تلقي الضوء على المعارك الدامية، وعلى الملوك الانتهازيين والباباوات الماكرين، وعلى التعذيب والاضطهاد الديني الذي مُورس في القرون الوسطى، نجد أن هذا الكتاب القيّم والمهمّ يجعلنا نلقي نظرة جديدة على تاريخ الأحداث التي أدّت إلى الإصلاح البروتستانتي.

جون ج. روبنسون هو كاتب ذو اهتمام خاص، في تاريخ بريطانيا، في العصور الوسطى، وفي الحروب الصليبية. يترأس أمانة أسرية مكرّسة للبحث التاريخي والنشر. السيد روبنسون هو مدير أعمال تنفيذي، ومزارع أغنام، وجندي بحرية سابق، كما أنه عضو في أكاديمية العصور الوسطى الأمريكية، وفي منظمة المؤرّخين الأمريكية، وعضو في اتحاد المراقبين الملكي في لندن. يعيش في مقاطعة كارول في كنتاكي.

4) أصول النقد والتحليل في الكتابة التاريخية (مجموعة مقالات)، أ.د.مرتضى حسن النقيب، 2012م.

هذا كتاب عن إشكالات النقد والتحليل في العمل الكتابي الأكاديمي من وجهة نظر كمنهجية، تتضمن مقالات تعود لحقول التاريخ السياسي والنظم وعلم التاريخ لدولة الخلافة والدول التي تفرعت عنها، كتبت بموضوعية تامة، بعيدة عن التحيز أو أي هوى فكري أو عقائدي، نفعها يعود للقارئ المتخصص وطلبة الدراسات العليا أكثر مما تخدم اهتمامات وعناية القارئ العام. والأهم ان الكتاب ليس بنظرية إفتراضية في رؤية وكتابات المؤرخ بقدر ما هو تحصيل معرفي لأقوال المؤرخين عن المشكلات المنهجية والتاريخية الواردة في المصادر والمراجع واستخداماتها في العمل الكتابي الناجح. مخطوطة الكتاب تتكون من سبع مقالات متداخلة منهجياً، كلها اعتمدت التوثيق الدقيق وأحياناً التزمتن كذلك في النقل للأفكار والنصوص المستخدمة وماسواها من ادعاءات غير معتمدة، الأولى تدور حول مصنف نكت الوزراء للجاجرمي احد الصدور الكبار أيام السلاجقة الأواخر والفرع الغفوري الحاكم في باميان، والثانية تناولت تطاولات الواعظ والمصنف البغدادي الشهير ابن الجوزي على مؤرخ مرو وكبير بيت السمعاني ابو سعد المروزي، والثالثة في النسب الفاطمي واشكالاته المنهجية، فيما تناولت الرابعة حالة الإدارة الحلبية وتطورت الوزارة الأيوبية المحلية أيام مملكة الظاهر غازي والعزيز محمد وحفيده الناصر يوسف سلطان الشام في تسميته اللاحقة، والخامسة تعالج الجهاد الذي تبناه الأتابك عماد الدين زنكي من اجل إنجاحه في التغلب على اولى الإمارات الصليبية الأربع التي قامت في بلاد الشام أيام الحملة الصليبية الأولى في 490هـ. وهناك مقالتان في الإنكليزية عن أهمية وأصالة السياسات.

5) الذات الجمالية، أ.د.عقيل مهدي يوسف، 2012م.

6) المعاد عند الفلاسفة المسلمين من الكندي إلى ابن رشد (مقاربة تحليلية)، د.إياد كريم الصلاحي

7) الفن عند الفارابي، زكاء مردغاني، 2012م.

8) إشكالية العقل والعقلانيّة لدى برهان غليون وعبد الله العروي، مبارك حامدي.

9) معجم ألفاظ العقيدة الإسلامية، إعداد سائر بصمه جي، 2012م.

إن مفهوم العقيدة في اللغة مأخوذ من العقد والربط والشدّ بقوة، ومنه الإحكام والإبرامُ، والتماسك والمراصة، والإثباتُ؛ ومنه اليقين والجزم. أمامفهوم العقيدة اصطلاحاً فهو يطلق على الإيمان الجازم والحكم القاطع الذي لا يتطرق إليه شك. وعليه فإن دراسة ألفاظ العقيدة، ومصطلحاتها، وتحديد معانيها على مذهب أهل السنة والجماعة، وبيان مراد الطوائف بها، كل ذلك ضرورته ماسة، وأهميته لا تخفى، يحوي هذا العمل على أكثر من 950 مصطلح، والتي حاولنا أن نشمل فيها معظم مصطلحات العقيدة الإسلامية.

10) تميم البرغوثي مثيرات الأسلوب الشعريّ دراسة نصيّة في المحفّزات الجمالية ومختارات شعرية، عصام شرتح، 2012م.

تمتاز القصيدة عند البرغوثي بمزاوجتها بين إيقاع شعر التفعيلة، والإيقاع العمودي الكلاسيكي، وهذه المزاوجة ساهمت في تكثيف رؤيته والتعبير عنها بطرائق جديدة مبتكرة، تؤكّد شاعريته ،ومهارته في صوغ لغة شعريّة مثيرة.

إنّ أبرز مايميّز شعريّة البرغوثي طريقة بنائه للقصيدة، فهو يبنيها على القفلة الشاعريّة الدهشة التيتتجاوز البناء السطحي الساذج، محاولاً بناء القصيدة كاملة على ركائز فنّية.

تقف قصائد تميم على قضايا وجوديّة كبرى، وقضايا قوميّة كبرى، فهو شاعر شمولي الرؤية واسع المنظور، عميق الحسّ والإدراك، ومرهف الأسلوب الإبداعي، يلوّن في أساليب قصائده تبعاً لمثيرات التشكيل وطريقة البناء، وهو ذو موهبة فذّة في التقاط المشهد وتصويره بواقعية حسّية حيّة مباشرة حيناً، وبترسيم ذهني تخييلي بعيد حيناً آخر.

تمتاز قصائده بمزاوجتها بين أسلوب السؤال، والنداء، وأسلوب السرد والحوار ،لخلق حركةجدليّة صاخبة ضمن الدفقة الشعريّة الواحد .

إنّ شعريّة البرغوثي ترتكز على مثيرات الصورة الحركة، أو الصورة التقريعيّة ذات الزخم الانفعالي، والاحتجاج الغاضب، لهذا يطغى على قصائده إيقاع الأصوات المجهورة الحادة الصاخبة على إيقاع الأصوات المهموسة، ما يجعل نفسه الشعري نفساً حاداً عنيفاً في كثير من الحالات، خاصّة في الشكل العمودي.

11) الماغوط وثورة الشعرية(بين شعرية النثر ونثرية الشعر) ومختارات شعرية، عصام شرتح، 2012م.

تمتاز قصائد محمد الماغوط بمناوشاتها التشكيلية المراوغة التي تخفي وراءها عبثاً في العقائد والشرائع والعادات ؛ مما يجعلها تضج بالشكوى والألم والسخرية اللاذعة بمعالم الوجود وحركة الأشياء ، وتمتاز بطابعها التجريدي رغم إيقاعها العاطفي البسيط ؛ من خلال الاستعارات المفاجئة التي تعتمد المزج بين المحسوسات أو المجردات ، لإثارة الحركة الذهنية صوب تداخل الموصوفات وغرابتها الإسنادية .

تكتظ قصائد الماغوط بمعجم لغوي سياسي يشي بالواقع المعاصر والتطورات السياسية المعاصرة ؛ إذ نجده يستخدم مصطلحات مشتقة من حقل السياسة ، وتمتازُ قصائده بتنوع حقولها الدلالية ، كحقل النبات والماء والاقتصادوالتجارة وحقل الزراعة وعلم الاجتماع والفلك والسياسة والطب والهندسة وبتراكم الصفات والمسميات المتباعدة ، لخلق تراكيب جديدة مثيرة تشي بالمراوغة التشكيلية والحنكة الاستعارية بالمزج بين الأوصاف الحسية والمجردة والأوصاف المجردة بالحسية،مما يجعل مفردات قصائده متنوعة مستقطبة من حقول مختلفة ؛ وكأن معجمه الشعري موسوعة علمية متكاملة شاملة للمفردات الحياتية كلها على المستويات كافة .

12) ممدوح عدوان مدونات الفن الشعري ومختارات شعرية، عصام شرتح، 2012م.

تكشف مدونة التجربة الشعرية – عند ممدوح عدوان – عن رؤى جمالية ؛ تميزت بها أمداء هذه التجربة ؛ كحيازتها على معالم التراث والتقنيات السردية الفاعلة في تحريك الحدث الشعري ؛ وتكثيف مدونات القصيدة – لديه – بما في ذلك تعزيز الطاقة الدلالية والإيحائية لقصائده ؛ من حيث الكثافة الشعورية والمد الانفعالي لهذه التجربة والقدرة التصويرية على مباغتة القارئ بالجديد والممتع على الدوام ؛ نظراً إلى ما تضمه هذه التجربة من فضاءات دلالية غاية في المكاشفة والموازية التصويرية والقفزات التخييلية القادرة على بث الحدث الشعري وتعميق فاعليته الدلالية ضمن المساق النصي العام .

13) التعصب في الفكر الصهيوني، عبير سهام مهدي، 2012م.

يعد التعصب ظاهرة مركبة متنوعة الأسباب والأوجه ، فله أسباب اجتماعية ، وسياسية، ونفسية، وهو ظاهرة عامة، عرفتها التيارات الفكرية المختلفة في حقب التاريخ كلها، مع التباين في أسبابها وأنماطها وصورها، حيث تختلف مكونات التعصب وطرق ممارسته.

ويبدو أن الاهتمام ببحوث التوجهات التعصبية نحو الجماعات والقوميات الأخرى قد بدأ منذ العشرينيات من القرن العشرين على يد بوجاردس، وقياسه للمسافات الاجتماعية التي يرتضيها الشخص بينه وبين أعضاء القوميات الأخرى ابتداءً من المصاهرة وانتهاءً إلى زيارة البلد أو الطرد منه.

وتنبع أهمية الدراسة التي بين أيدينا، والتي تحاول الكشف عن ماهية هذه الظاهرة ومكوناتها الفكرية والنفسية ووسائل تنميتها، فضلاً على تسليط الضوء على المهمة التي يؤديها التعصب في صياغة الشخصية اليهودية المتعصبة وتكوينها وتقصي الأثر الذي تركته ظاهرة التعصب بعد قيام الكيان الإسرائيلي على المستويين الداخلي والخارجي، وهذا كان واضحاً في الاستنتاج العالمي له على الصعيد القانوني والفكري، والذي توج باستصدار قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ذي الرقم 3379 عام 1975م.

14) فن الترجمة " بين النقل والإبداع في سرد شهرزاد "، ياسمين فيدوح، 2012م.

ما من معطيات خالصة إلا وتؤول إلى نتائج إيجابية، من باب الاستنباط، وليس من باب الحكم. ومن ثمّ فإنه يفترض من "متقصي موضوع الترجمة"، والمستفيض في بحثها، التسلح بأدوات النص؛ والكتابة؛ والقراءة؛ والتأويل؛ وألاّ يكون ملماً بثقافة اللغتين؛ المترجم منها والمترجم إليها وحسب؛ بل يفترض أن يكون على وعي تام بنظريات تحليل المعنى؛ وعلى دراية واسعة بقوانين التشكيل البلاغي؛ والنحوي؛ وأنساق التلقي لكل من اللغتين.

15) معارج المعنى في الشعر العربي الحديث، د. عبد القادر فيدوح، 2012م.

الشعر جوهر الرؤيا الكشفية التي تبحث في علاقتنا بالكون، وتقرب صلتنا فيما تتخذه المعرفة البدئية بالمعرفة الوجودية؛ الأمر الذي يدفعنا إلى تفجير السؤال الناتج من القلق، المفعم بالصدى، المطل للصمت - في طريقه الصاعد إلى السكون - بالإمكان؛ سؤال القلق المعبر عن الثبات في سبيل التحول، سؤال يغوص بكليته نحو سلم الفكر الصاعد بالمشاهدة - اللانهائية -

مشاهدة " الظاهر الخفي"، مشاهدة " الإشعاع النوراني"، المشاهدة المشرئبة بالسعي الدائب للوصول إلى جوهر رؤيا ملكة الإبداع، المشعّة ببناء بهاء جمال روحها الفياض، وتصاعة تركيبتها الباهرة.
ولعل هذا ما يميز القصيدة المعاصرة، في سَمْتها الاختراقي، إلى كل ما يمت بصلة إلى الذخيرة الباطنية بحرقة الوجد، حيث البركان الشعري لا يخمد، ولا يسكن بفيضه الكشفي؛ ولكنه دائم البحث عن المضمر في الكون، والمسكوت عنه في الواقع، وهو الموقف المؤسس للوعي المتجدد، المفضي إلى تمدد زوايا الرؤيا؛ تجاوبا مع " كل جزئية من الكون موقف" بحسب "مواقف" النفّري.

16) مبادئ اللغة العبرية، د. مصطفى زرهار، 2012م.

يضع هذا الكتاب قواعد اللغة العبرية بين أيدي القراء والدارسين لما لهذه اللغة من روابط قرابة وثيقة باللغة العربية فهما من أصل سامي واحد، وبينهما ارتباط لغوي وثيق ، فضلاً عن كونها لغة العهد القديم، مما يجعل الإلمام التام بنصها الديني وتطويعها لخدمة النص القرآني وفهم أسراره أمرا واجبا لدارسي النصوص الدينية . ولتفهم طبيعة النصوص الدينية وما قد تحتويه من مشاكل لغوية لا يستقيم إدراك الهدف منها أو شرحها دون إن تفهم اللغة التي كتبت بها فهما سليما و ذلك من خلال الوقوف على أسرار هذه اللغة وتراكيبها النحوية. أضف إلى ذلك دور اللغة العبرية في الكشف عن الكثير من غموض الألفاظ والتراكيب في لغتنا العربية وإسهامها في تصور مراحل تطورها اللغوي. فاللغة هي الظاهرة الأولى في كل عمل فني يستخدم الكلمة كأداة للتعبير، لأنها أول شيء يصادفنا، هي النافذة التي من خلالها نطل ومن خلالها نتنسم ، هي المفتاح الذهبي الذي يفتح كل الأبواب، فاللغة هي الجناح الناعم الذي ينقلنا الى شتى الافاق . وقد عرف الانسان العالم او حاول ان يعرفه للأول مرة يوم ان عرف اللغة.

17) مقاربات في دراسة النص التوراتي(سفر راعوت أنموذجاً)، د. مصطفى زرهار، 2012م.

إن أهمية هذا البحث تنبع من الدور الكبير الذي تلعبه الأديان على مستوى العلاقات الإنسانية.
– كيف يمكن أن نفك التماهي الذي يصطنعه أتباع الأديان بين عقولهم وبين نصوصهم الدينية ؟
– كيف نجعل العقل يعي تعقله للنصوص ؟
– كيف نزيل من العقل أنانيته الطائفية بأن يدرك أن الطائفية في عمقها نفي للعقل واغتيال للإنسان ؟
إن النصوص التوراتية والإنجيلية والقرآنية أنتج بعض أتباعها نظريات في التطرف والكراهية أشعلت حروبا طاحنة حصدت أرواح البشر، والإشكال الأعمق هو أن جميع الأديان تدعي أنها موجهة لجميع البشر في كل الأمكنة والأزمنة.
لا نريد تقديم قراءة طائفية ولكن نريد قراءة إنسانية للدين، قراءة جديدة للنص الديني تستجيب لمصلحة هذا الإنسان وتستحضر روح ومقاصد الدين والأديان في عمومها.
وقمنا بدراسة البنية التركيبية للعهد القديم والروايات المختلفة لمضامينه وقضاياه، مبرزين نظرية المصادر داخل العهد القديم انطلاقا من الدراسات الغربية، مسلطين الضوء على أهم القضايا التي تناولها النقاد منذ الإرهاصات الأول لنظرية المصادر إلى تشكلها في إطار المضامين الوثائقية، والتي شكلت مصادر النص التوراتي.
كما حاولنا إعطاء أهم ترجمات العهد القديم، موضحين الاختلافات الموجودة فيما بينها، هذا بالإضافة إلى تقسيمات العهد القديم حسب الرؤية اليهودية، كما أشرنا إلى موقف القرآن الكريم من العهد القديم الذي نحسبه أول رائد لنقد نصوص العهد القديم.

18) نقض كتاب تثليث الوحدانية في معرفة الله - نموذج لعلم العقيدة والكلام عند مالكية الغرب الإسلامي، الإمام المحدث أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي (ت656هـ) - دراسة وتحقيق وتقديم: يوسف الكلام-نادية الشرقاوي، 2012م.

ليست الرغبة في تحقيق هذا الكتاب وليدة اليوم، وإنما ترجع إلى عقد من الزمان، عندما أسسنا "جمعية الإمام ابن حزم للطلبة الباحثين في مقارنة الأديان"، وكان من أهدافنا إعداد فهرسة لكتب المقارنة بين الأديان، وتكلفنا نحن بفهرسة الخزانة الملكية. وأثناء القيام بهذا العمل أثار انتباهنا مخطوطة لمؤلف مجهول تحمل عنوان: "نقض تثليث الوحدانية"، فقمنا بطلبها، فتبين أن المخطوطة هي لكتاب الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام للقرطبي، فقمنا باقتناء الكتاب وقررنا إعادة تحقيقه. ولا ندعي أن ما قمنا به تحقيق تام، فلازال ينقصه الشيء الكثير ولكن لما رأينا جهدا مهماً قد بُذل في هذا العمل، لم نشأ أن نتركه يضيع، ونحرم الباحثين في هذا المجال من الإطلاع على هذه المخطوطة التي لم تعتمد في التحقيقات السابقة، ونكفيهم مشاقّ التنقل إلى الخزانة الملكية وطلبها للقراءة، فقررنا نشر هذا العمل حسب ما وصلنا إليه، آملين أن نعيد نشره مرة أخرى في طبعة منقحة مفيدة بحول الله تعالى.

19) يسوع المسيح خارج العهد الجديد، مدخل إلى الأدلة القديمة، روبرت فان فورست ، ترجمة: وسيم عبده، تقديم ومراجعة: د.منذر الحايك، 2012م.

لقد شغلت الباحثين لفترة طويلة قضية شخصية المسيح التاريخية ومدى تطابقها أو اختلافها مع مسيح العقيدة. وانقسموا في تصورهم لشخصية المسيح إلى تيارات متباينة، كان منهم من يقول أنه كان من الأنبياء المنذرين بنهاية العالم، وآخرين يرون فيه مجرد شخصية خيالية مختلقة، ومنهم من يراه حكيماً زاهداً من أتباع الفلسفة الكلبية، لكن معظمهم يعتقد بأن المسيح التاريخي هو غير مسيح العقيدة. ولأن يسوع المسيح لم يترك أي أثر مباشر، وكل ما يعبر عنه هو الأناجيل التي كتبت بعد حياته بزمن طويل، ولم تكتبها الأسماء التي تنسب إليها، فحتى الكنيسة الآن تستخدم عبارة "وفقا لمتّى"، أو "وفقا لمرقص"، .. أي أنها منقولة عنهم. لذلك فإنّ الدراسات التي تتناول حقيقة يسوع غالباً ما تثير خلافات حادّة تشمل، إضافة للباحثين، رجال الكنيسة وعامّة الناس، وتستمد هذه الخلافات إشكاليتها الخطرة لأنها تلامس بشكل مباشر قضايا أساسيّة من الإيمان المسيحي. ويأتي هذا الكتاب، معتمداً على المصادر القديمة من خارج العهد الجديد، ليتناول كل تلك الإشكاليات ويخضعها لطرائق النقد العلمي، فيخرج بنا إلى نتائج في غاية الأهمية، إن كان على مستوى عقائد الإيمان المسيحي أو على المستوى التاريخي لشخصية يسوع المسيح.

20) السوق الدينية في الغرب، دارن أ.شركات، كريستوفر ج.إليسون، روناي ستارك، لورانس ر.إياناكوني ترجمة: د.عز الدين عناية، 2012م.
تتوجّه إلى علم الاجتماع الديني، المحكوم بالأطر النظرية الكلاسيكية، الذي طالما ساند أطروحات أفول المقدّس، واكتساح العلمنة، وانحسار الدين، انتقادات جمّة بشأن قصور أدواته عن الإحاطة بالواقع الديني الراهن.
ومن هذا الباب، تعالج الأبحاث الواردة في هذا الكتيّب الموضوع بمناهج مستجدة. في جانب من تلك الأبحاث تعالج سوق الدين في أمريكا، التي تتميز بحيويتها العالية وتحرّر أنشطتها، جراء تطوّر مفهوم الدين المدني، فضلا عما يتسرب إليه الدين نحو شتى أطراف النسيج الاجتماعي. كما تتابع الأبحاث، من جانب آخر، الواقع الديني الأوروبي، الذي ما فتئت مؤسسة كنسيّة واحدة، ذات لون كاثوليكي، أو لوثري، أو أنغليكاني، تحتكر الفضاء في مجمل أقطاره. وقد لا تقنع تلك المؤسسة بما تنعم به من حظوة من قبل الدولة، بل تعمل جاهدة للتضييق على نظيراتها من التقاليد الدينية الأخرى.
بات القول بتراجع الدين أو تمدده على المحك، جراء اختبار الوقائع ضمن اقتصاد الاعتقاد، الذي بقدر ما ينشغل بمستهلكي الدين والمزودين به، يولي الفضاءَ الحاضنَ عناية أيضا، من حيث احتكار النشاط فيه أو تحرره. ومن هنا تقدر وتقيم مستويات الركود والحراك في الحقل الديني.
21) العبادات في الأديان السّماوية (اليهودية، المسيحيّة، الإسلام، والمصريّة والعراقيّة واليونانيّة والرومانيّة والهندوسيّة والبوذيّة والزرادشتيّة والصابئيّة)، عبد الرّزّاق رحيم صلال الموحي، ط3، 2012م.
هذا الكتاب هام جداً جداً، فكم من النّاس والمثقفين يعرف كيف يصلّي اليهود؟، وكيف يزكّون؟، وكيف يتطهّرون؟، وإلى أين يحجّون؟، وكيف يصومون؟، وكيف يتوضّؤون؟، وما هي أعيادهم؟، وكذلك الأمر للمسيحيين، وهذه الدراسة دراسة مقارنة هامّة تبيّن النّصوص الموثّقة من التّوراة والأناجيل والقرآن الكريم والسنّة النّبويّة ، ما أصاب بعض الديانات السّماويّة من تحريف وابتعاد عمّا نزل أصلاً في كتبها السّماويّة، حتّى وصل بعضهم إلى تحليل ما حرّم في كتبهم، وتحريم ما أحلّ؟، وتبديل ما ليس يبدل.
22) العبادات في الدّيانات القديمة المصريّة والعراقيّة والرّومانيّة والهندوسيّة والبوذيّة والزرادشتيّة والصابئيّة، عبد الرزاق الموحي. ط2، 2012م.
23) العبادات في الدّيانة المسيحيّة، عبد الرّزاق الموحي، ط2، 2012م.
24) العبادات في الدّيانة اليهوديّة، عبد الرّزاق الموحي. ط2، 2012م.
25) خفايا الاستغلال الجنسي في وسائل الإعلام، ويلسون براين كي، ترجمة: محمّد الواكد، ط3، 2012م.
ما الهدف من الاستغلال الإعلامي الجنسي؟، هذا الكتاب غير العادي يكشف كلّ الطّرق التي تقوم بها كلّ من المجلات والصّحف والأقنية التلفزيونيّة والأفلام والموسيقى الشّعبية، والتي تقوم على مبدأ الاغتصاب والاستغلال الفكري للشّعب، بعد قراءته لابدّ أنك ستنظر، وتنصت، وتدرك، ولكنْ بطريقة جديدة تماماً، لا تدعهم يضعون السّتار أمام عينيكَ وأذنيكَ وفمكَ وأنفكَ وحواسكَ كلّها، أيّها المشتري، كنْ حريصاً!، كنْ حريصاً!، أولاً من أنّ الإعلان مصمم من أجل أن يضعكَ في عالم الخيال، تلك هي رسالة الاستغلال الإعلامي الجنسي، ما الرّموز المخفية في وسائل الإعلام الأمريكيّة؟، ما كيفيّة قيام تلك الرموز ببرمجة عقلنا الباطن وتكييفه؟، إنّه كشفٌ مثير لعواقب الإغواء اللاشعوري؛ لأنّ وسائل الإعلام تعلّم كلّ شيء عن مخيلاتك، ومخاوفك، وعاداتك المتأصلة والعميقة، فهي تعلم إذاً كيف تستغل مشاعرك وسلوكك الشرائي، وكيفيّة قيام إعلانات الحلوى بإزالة مخاوفكَ من زيادة الوزن . اكتشافُ أنّ مجلات مثل (بلاي جير) و(فيفا) المخصصة للنساء، هي في الواقع تستهدف الرّجال، كيفيّة قيام إعلانات السّجائر بإزالة مخاوفكَ من الإصابة بالسرطان، كيفيّة قيام الأفلام بابتكار طرق تعذيب جديدة من أجل إيلامك، ومن أجل زيادة أرباحها، كيفيّة قيام إعلانات الأزياء بالتّوجه إلى السّحاقيّة المستترة، كيفيّة نجاح موسيقى الروك الشّعبيّة السّاحق في ترويج المخدرات، كيفيّة قيام صور الأخبار بقولبة وصياغة آرائك، كيفيّة تضمين كلمة من أربعة أحرف وإخفائها في صور طعامكَ وفي صور ملابسكَ من أجل إثارة الرغبة الجنسيّة، كيفيّة قيام كلّ ذلك، وأكثر من ذلك كثيراً - بإثارتكَ، واستعبادكَ، ومن دون أدنى علم حسي بذلك! (صدمة مدهشة!) (سحر شديد!) (الأمر يتطلّب أقصى درجات الحرص!).
26) كيف صنع اليهود الهولوكوست؟، نورمان فنكلشتاين، ترجمة : د. ماري شهرستان، ط2-2012- 2007م.
قال الحاخام أرنولد جاكوب فولف مدير جامعة دي يال «يبدو لي أنّهم يبيعون الهولوكوست عوضاً عن أنْ يعلّموه». إنّ هذا الكتاب هو في - آن واحد - تشريح واتّهام لصناعة الهولوكوست. إنّه يؤكّد أنّ الهولوكوست هو تقدمة إيديولوجية للهولوكوست النّازي. إنّ إحدى أكبر القوّات العسكريّة وأعظمها في العالم؛ وحيث إنّ فيها انتهاكات حقوق الإنسان هائلة قدّمت نفسها كبلد ضحيّة. وقد جنت أرباحاً وفوائد هائلة عن هذا الوضع . الضّحيّة الذي لا مبرر له وخصوصاً الحصانة في مواجهة النّقد حتّى الأكثر ثبوتاً وسناداً. يقول فنكلشتاين: كان أهلي يندهشون - غالباً - عندما يجدون أنّني مستنكر - إلى حدّ كبير - تزوير واستغلال الإبادة النّازيّة . الجواب الوحيد والأبسط هو التّهم التي يستعملونها لتبرير السّياسة الإجراميّة لدولة (إسرائيل) ودعم الولايات المتّحدة لهذه السياسة. هناك - أيضاً - دافع شخصي: إنّه الحملة الحاليّة لصناعة الهولوكوست الهادفة إلى ابتزاز المال من أوروبة على حساب الضّحايا المحتاجين للهولوكوست، وضعت استشهادهم في مستوى أخلاقي لكازينو موناكو. نورمان ج فنكلشتاين يهوديّ يفضح كيف صنع اليهود الهولوكوست، وكيف يستثمرونه، وكيف يخدعون به الدّنيا وأوروبة وأمريكا.
27) عروبة الخليج ... حقائق جغرافية ولغوية، أ.د. قصي منصور التّركي، 2011م.
28) سيرة الملك فيصل الثاني 1935-1958 آخر ملوك العراق، طارق إبراهيم شريف، 2011م.
29) علم النفس التجريبي، د.علي عودة محمد، 2011م.

30) ظواهر الإنسان الخارقة وقواه الحسية الفائقة حدود العلم الحقيقية لعلم نفس الساي Psi، د. علي شاكر الفتلاوي، 2011م.

علم نفس الساي psi في سعيه للسير باتجاه «رحلته العلمية الشاقة» من أجل وصف وتفسير عناصر الطاقة الإنسانية الفائقة، وفهم آليات عملها قدر الإمكان. يضع الأسئلة التالية، محاولاً الإجابة عنها: ماهي قدرات الإنسان الخارقة؟ ما طبيعتها؟ وما تصنيفها؟ هل يستطيع العلم – والبحث التجريبي خاصةً – فك أسرار العلاقة أو الحاكمة في فعل تلك الطاقات والقدرات؟ وما علاقة الشخصية الإنسانية بقدرات الـ psi ؟ وهل صحيح أن هنالك عوامل يمكن أن يفضي توافرها إلى ظهور تلك القدرات؟ وهل من حدود منطقية للعلم تفصل في ظواهر الـ psi ؟ وما هو الوجه الآخر للعلم في تصديه لتلك الطاقات؟ وكيف تساعد بحوث الدماغ والتغذية الاسترجاعية الحيوية وعالم فيزياء الجزيئات في توضيح وتفسير ظواهر الساي؟ وهل من إمكانية لتأثير الفكر والعقل على الأحداث والأشياء؟ولعل من أهداف الكتاب الرئيسية أن تتمثل قيم العلم وتطبيقاته في ثنايا الثقافة المجتمعية؛ ليكتسب المجتمع تلك القوة الثقافية الإيجابية التي تمثل رافداً مباشراً في خلق وبلورة «عقل علمي» لدى الأفراد، من خلال الدفع باتجاه ترسيخ منهج الوعي بحدود العلم الواقعية من جهة، وآفاق تلك الحدود من جهة أخرى، دون الاستسلام للأكاذيب الزائفة والموروثات غير الدقيقة، أو المشاهدات الموهومة الشائعة.

31) الأعياد في حضارة بلاد وادي الرافدين، د. راجحة خضر عباس النعيمي، 2011م.

الكتاب دراسة سريعة لحياة الشعوب البدائية التي لا تختلف في أسلوب حياتها عن طريقة إنسان عصور ما قبل التاريخ. نشأة الأعياد في حياة الإنسان، كلمة عيد أصلها واشتقاقها حيث تناولت الباحثة الكلمة السومرية «EZEN» التي تعني العيد وأشرت إلى أنها كلمة كانت تعبر عن الفرحة والاحتفال الذي لا يرتبط بوقت محدد من أوقات السنة. وتناولت كلمة عيد باللغة الأكدية «isinnu» وأوضحت بأنها كلمة مقتبسة من الكلمة السومرية ولكنها تعني العيد الدوري الموقوت وبينت أيضاً الأسباب التي جعلت منها تعبر عن الأعياد الدورية رغم اقتباسها من الكلمة السومرية. وعرضت المعاني المختلفة التي كانت تعبر عنها كلمة عيد باللغتين السومرية والأكدية، ثم تناولت الباحثة أنواع الأعياد والاحتفالات القديمة بعد أن قسمته إلى عدة أقسام، (أعياد القرى، أعياد المدن الكبرى). وتحدثت عن عيد أكيتو خلال الفترات السومرية والبابلية وقسمته كذلك إلى عدة أقسام، الأول يتضمن تحليل كلمة أكيتو والتي اعتبرتها تعني «استنزال المطر». وهذا يعني أن احتفالات أكيتو في بلاد وادي الرافدين ما هي إلا استمرارية لتلك الطقوس السحرية التي مارستها كثير من شعوب العالم من أجل استنزال المطر في حالة انحباسه، وأخير فقد تحدثت الباحثة عن الزواج المقدس خلال الفترات التي سبقت الألف الأول قبل الميلاد وذلك لأن الإشارات التاريخية المدللة عليها لم تربطها بشكل واضح مع احتفالات عيد أكيتو. وعرضت لشعائرها في الأدوار التاريخية المختلفة.

32) العصر الأيوبي، قرن من الصراعات الداخلية، د.منذر الحايك، تقديم د.سهيل زكار، 2011م.

عندما توفي نور الدين لم تفقد الأمة المشروع بفقدان القائد، فقد جاء صلاح الدين، الذي كان مسكوناً بروح سلفه، ليحقق الجزء الأكبر من مشروع التحرير، مستفيداً من الوحدة. ولكن البيت الأيوبي، الذي قام حكمه أساساً على مشروع الدولة الموحدة والجهاد للتحرير، تناسى المشروع بوفاة صلاح الدين، وغدت الشام منقسمة، لا تتوحد إلا بتحالفات هشة ضد مصر، ولم يكن صلاح الدين هو من قسم الدولة التي جهد لتوحيدها، ولكن الإقطاع العسكري، وهو النظام السائد وقتها، كان سبب التجزئة، فبوفاة السلطان تتحول الإقطاعيات إلى ممالك. لقد كانت مرحلة الانقسام الأيوبي مرحلة عقيمة على الصعد كلها، ما منح الفرنجة أعواماً طويلة أخرى، أمضوها في بلادنا، ليس لقوتهم التي ارتجت بعد حطين، بل لضعف الكيانات السياسية الأيوبية وتخاذلها. لكن من جهة أخرى، ومع أن ملوك البيت الأيوبي تخلوا عن السياسة الهجومية للتحرير، فلا بد أن نشير إلى دفاعهم القوي في وجه الفرنجة، حيث تمكنوا من صد حملات كبرى، كان ممكناً أن تقلب وجه الشرق العربي المسلم، وعلينا أن لا نحملهم كل أوزار زمانهم، فقد كانوا جزءاً من مجتمعهم بكل ما فيه من فضائل ونقائص، ومع أن الأيوبيين كانوا أكراداً في أصلهم، فقد عدوا أنفسهم عرباً بثقافتهم ودينهم، فأحبوا اللغة العربية، وقربوا إليهم الشعراء والأدباء، وعقدوا مجالس الفقه، وكانوا رواة، تسند إليهم بعض الأحاديث الشريفة، كما تميزوا بالبساطة، وربما التقشف، فلم تعرف بلاطاتهم التقاليد الملكية، أو أبهة الملك، إن تاريخ البيت الأيوبي لا يبدو واضحاً من سير ملوكه، أو تدوين أحداثه، بل يحتاج على نحو ضروري إلى دراسة العلاقات الداخلية بين ملوك البيت وسلاطينه وتحليلها، ودور الأمراء، والقوى العسكرية، وشبه العسكرية، وتأثير كل هؤلاء في تلك العلاقات، وهذه هي المزية الجديدة التي انفرد بها هذا الكتاب، والتي لم يتطرق إليها البحث سابقاً وفق علمي.

33) نزهة الأنام في محاسن الشام، غوطة دمشق ومنتزهاتها، أبو البقاء عبد الله البدري، تحقيق، الدكتور منذر الحايك، 2011م.

يعد هذا الكتاب الأقدم في موضوعه، فمؤلفه أبو البقاء عبد الله بن محمد البدري(847–894 هـ)، يتحدث عن غوطة دمشق يوم كانت جنة الدنيا. عن فاكهتها في زمن كانت فيه أنواع الصنف الواحد من الفاكهة أكثر من أن تحصى، بل إن بعض الأنواع لا يجد له المؤلف اسماً فيقول: مجهول. عن الزائر الذي شبع من الفاكهة التي تطفو على سطح النهر، والفقراء الذين يحملون مكاتلهم على رؤوسهم ويسيرون في دروب الغوطة، فيعودون وهي ممتلئة بالثمر الحلال الذي سقط عليهم.

عن أزهار وثمار كانت متاحة للغني والفقير، كالنيلوفر، والتمر حنه، وقف وانظر، وورد دمشق الجوري. عن فوائد كل نوع من الثمر أو الخضراوات واستعمالاته الطبية كما قررها كبار أطباء ذلك العصر.

يتحدث عن منتزهات دمشق التي لا مثيل لها: الربوة، والجبهة، وبين النهرين، والشرفين، والنيربين، والحواكير. . . عن عادات أهل دمشق في نزهاتهم واحتفالاتهم، وعن أشعارهم بكل موسم وبكل فصل، بل وبكل نوع من الزهر والفاكهة والشجر.

عن أهل دمشق وكيف كانوا يستعدون للشتاء. عن الثلج وتخزينه للصيف. عن قاقات دمشق، وعن صناعاتها التي اشتهرت في أرجاء العالم، وسارت بها القوافل. مع كل طرفة ونادرة وحكاية وشعر وفائدة.

34) منامات الوهراني وحكاياته، الشيخ ركن الدين محمد بن محرز الوهراني، تحقيق، د.منذر الحايك، تقديم أ.د.سهيل زكار، 2011م.

قال ابن خلكان في "وفيات الأعيان"، وهو يترجم للوهراني: "أحد الفضلاء الظرفاء، عدل عن طريق الجد وسلك طريق الهزل، وعمل المنامات والرسائل المشهورة به، وفيها دلالة على خفة روحه ورقة حاشيته وكمال ظرفه، ولو لم يكن له فيها إلا المنام

الكبير لكفاه، فإنه أتى فيه بكل حلاوة، ولولا طوله لذكرته". ثم ترجم له الصفدي في كتابه "فوات الوفيات"، فقال: "أحد ظرفاء العالم وأدبائهم، سلك ذلك المنهج الحلو والأنموذج الظريف وعمل المنام المشهور، وعلى الجملة فما كاد يسلم من شر لسانه أحد ممن عاصره، ومن طالع ترسله وقف على العجائب والغرائب". وقال الدكتور سهيل زكار في تقديمه: أجاد أخي أبو فراس في عمل كتاب الوهراني المهم تحقيقاً ودراسة، وأخرج، أو لأقل أعاد إخراج الكتاب ضبطاً وشرحاً، ولا شك أنه سيكون لكتاب الوهراني فائدة عظيمة في إخراجه منفرداً مع الدراسة الوافية حول حياته ونشاطاته، ومع الشروح الضرورية للاصطلاحات المتنوعة. وقال الدكتور منذر الحايك في دراسته: إن أهمية كتابات الوهراني الحقيقية تنبع من أهمية عصره وما جرى فيه من التحولات السياسية والمذهبية والاجتماعية، وكشفه العديد من الأمراض الاجتماعية: الرشوة واغتصاب المال العام واللواطة والزنا وجلسات المجون التي كان يشارك فيها قضاة وأمراء وتجار، كما أعطانا فكرة عن مشكلات الجواري والغلمان، وهذه كلها أمور كانت شائعة ولكن الأدب الرسمي يسكت عنها. والمدهش في كل ما كتب الوهراني هو جرأته المستغربة في ذلك الزمان، فقد كتب بلهجة من لا يخشى سلطة وزير أو أمير.

35) الدولة العربية في صدر الإسلام، د.عبد الحكيم الكعبي 2011م.

إن كثيراً من الباحثين في التاريخ العربي الإسلامي يتحاشى البحث في تاريخ هذه الحقبة ودراسة أحداثها، لا لعدم توافر المعلومات عنها أو شحة المصادر التي تناولتها، بل العكس هو الصحيح ،فالروايات التاريخية عن هذه المرحلة كثيرة جداً، ربما تفوق في كثرتها، ما هو متوافر عن المراحل والحقب الأخرى في التاريخ العربي الإسلامي، ولكن التناقض الكبير والتباين في المعلومات المروية هو الذي يبعد الباحثين ويصدهم عن الخوض في أحداثها. إن هذه الدراسة التي تندرج في إطار التاريخ السياسي للدولة العربية ، هي محاولة لعرض ومناقشة أحداث هذه الحقبة التاريخية المهمة، بموضوعية وتجرد،وقد حاولنا - قدر طاقتنا - تحقيق ذلك الهدف النبيل وبأن تكون خالية من الهوى الشخصي أو التمذهب الحزبي أو الطائفي، وبعيدة عن التوجهات المسبقة، واجتهدنا بما نستطيع، أن تكون منسجمة مع روح الإسلام بكل صفائه ونقائه ونظرته الإنسانية السمحاء.

36) الحرب ضد الله، THE WAR AGAINST GOD آرشي أوغوستاين، ترجمة محمد الشماع، مراجعة وتقديم د.منذر الحايك، 2011م.

أنا روماني كاثوليكي، وأعمل كمحامٍ في محكمة الجنايات في جنوب إفريقيا، عندما جرى احتلال أفغانستان، وبدأ غزو العراق، إضافة إلى ما تقوم به إسرائيل ضد الفلسطينيين، قمت بقراءة متمعنة لنص القرآن الكريم، لأنني أردت أن أعرف فيما إذا كان الإسلام سوف يواجه مصير المسيحية نفسه أم لا، فاكتشفت أنه من السهل ربط الآيات القرآنية بالوضع العالمي الراهن، وأكثر من هذا، فهم المستقبل، بعد تدمير برجي التجارة العالمية بدأت الولايات المتحدة حربها على "الإرهاب"، ويدعي بعضهم أنها كانت محتاجة إلى ذريعة لتحقيق مغامراتها ضد ما سمي "الإرهاب الإسلامي"، ولا أظن أن هذه الكذبة كانت ضرورية لكسب تأييد الشعب الأمريكي، أو الحصول على الدعم الدولي، فبغض النظر عن الأمم المتحدة، والرأي العام نفذت القوات الأمريكية والبريطانية ما يحلو لها، قصف المسلمون، وقتلوا واحتلت أراضيهم، وأصبحت الديمقراطيات المصممة على النمط الغربي هي الممكنة، لذا كان على العادات والمبادئ الإسلامية أن تلغى. ومن ثم فأي مقاومة للمعايير الجديدة سوف تعد "إرهاباً"، فالحرب ضد المسلمين ليست فقط حرباً ضد شخص المسلم أو ممتلكاته، لكنها حرب ضد معتقده وإيمانه. ولذلك فإن "اغتيال الإسلام"، هو البرنامج، وأنا مقتنع تماماً بأن هزيمة الإسلام معتقداً غير ممكنة أبداً، ولن تقنع أي دعاية غربية المسيحيين المخلصين بأن الحرب ضد الإسلام مسوغة، والتزاماً بمصداقيتي الاحترافية وديني المسيحي، فإني لا أعتذر عن الكتابة بكل صراحة، لأن الحقيقة ليست مؤذية، بل على خلاف ذلك يمكنها أن تشفي.

37) شيفرة نostراداموس - الحرب العالمية الثالثة، مايكل راثفورد - ترجمة وتعليق: محمد الواكد، 2011م.

هل أنت مستعدٌ لحرب عالمية ثالثة؟، عندما تأتي أخيراً تلك اللحظة الحاسمة، هل سيكون لديك الوقت لتتذكر ماذا كان يمكنك أن تعمل لإيقافها؟، أيّ هراء مرعب ومثير للشفقة هو ذلك؟، هل هذا تنبؤ آخر مشؤوم بتلف الأنظمة الإلكترونية في عام 2012؟ إنها مبالغة كبيرة حول لا شيء، هناك ثلاثة أنواع من المجموعات، أولاً، هناك الشعوب التي هي من قبل ضحايا للحروب الرئيسة الآن كشعب فلسطين والعراق وأفغانستان وصربيا وكولومبيا، المجموعة الثانية هي أولئك الذين يخططون ويتمنون تنفيذ الحروب النووية، المجموعة الثالثة هي الأشخاص الذين لاحظوا قدومها، وكان لديهم البصيرة للانتقال إلى مواقع بعيدة في نصف الكرة الأرضية الجنوبية، ماذا ستفعل لو أنك حصلت على معلومات، تؤكد لك حقاً أنّ الحرب العالمية الثالثة هي على وشك أن تبدأ في بضعة شهور؟، ما الخطوات التي ستتخذها لتهيئة نفسك؟، فماذا ستفعل...؟.

38) تقنيات وآليات الإبداع الأدبي - صاحب الربيعي، 2011م.

اللغة فضاء من الكلمات والرموز والصور والمعاني المجردة والمتوارثة، التي تختزنها الذاكرة للدلالة على مكونات المحيط على نحو مجرد، لكنها لا تعبر عن ماهيتها بدقة من دون وجود تقنيات وآليات لربط الكلمات والرموز والمعاني أو فصلها لصياغة الفكرة، التي توجز المعنى. الفكرة المنتجة مخلوقة، أنتجها خالق يمتلك ناصية اللغة وآلياتها، ويحسن المزاوجة بين الأفكار المكتسبة لإنتاج كائن (فكر) إبداعي جديد، فالخالق للأفكار مبدع وفنان ماهر، ينحت الكلمات، ويشذب الأفكار، ويعيد تشكيل الصياغات برؤى جديدة، تستمد ومضاتها الأولى من حالة اللا وعي، ويتحقق من صدقها في حالة الوعي بعد أن تجري مزاوجتها بالأفكار المكتسبة، التي تختزنها الذاكرة لإنتاج الفكرة الإبداعية. تعد النتاجات الإبداعية، روافد معرفية مختلفة المنابع، تصب في الحضارة الإنسانية، فهي توجز محطات التاريخ في ذاكرة الحاضر، لتنير المستقبل، فالمبدع بمنزلة كنز معرفي، يجسد مقومات الأمة عبر نتاجاته الإبداعية التي تساهم في رقي الحضارة الإنسانية وسموها. يبحث الكتاب في فصوله الثلاثة ومحاوره الرئيسة والفرعية اللغة والمعرفة (اللغة والرفد المعرفي، تقنيات الشعر وآلياته)، والإبداع والنقد الأدبي (دور الإبداع الأدبي في التواصل الحضاري، الفنون الإبداعية والنقد)، وأخيراً الثقافة والنخبة (الثقافة والمثقف، دور النخب الثقافية).

39) رؤية في مؤسسات الدولة والمجتمع - صاحب الربيعي، 2011م.

الكتاب يعد محاولة لتأسيس رؤية عن مؤسسات الدولة والمجتمع؛ مصطلحاتها، سلطاتها، أنظمتها، نخبها لفهم أعمق للواقع السياسي المعاصر باعتماد العقل، وليس العاطفة للإشارة إلى الأخطاء في الحراك السياسي، ليصار لتأسيس

قاعدة معرفية للمصطلحات والمدلولات السياسية، سندها الأساس علم السياسة، وفهم أعمق للمشكلات الاجتماعية، سنده الرئيس علم الاجتماع، فمن دونهما لا يمكن إجراء التغيير السياسي المطلوب. ولا يجوز الانصياع للعاطفة والوهم الفكري لخوض الصراعات الاجتماعية تحقيقاً لمصالح النخب السياسية، التي تستغل الكائنات البشرية المغيبة عن مديات الصراع ودوافعه، مخلفةً الضحايا، ليتحمل المجتمع أعباءها الكارثية، وتحصد الصفوات السياسية المكاسب. عناوين فصول الكتاب الثلاثة ومحاوره الرئيسة الدولة والنظام (مهام الدولة وآليات عملها، العلاقة بين الدولة والمجتمع)، والدولة والسلطة (آليات بناء الدولة الدستورية، السلطات الدستورية للدولة)، وأخيراً السياسة والمجتمع (النظام السياسي والمجتمع، دور النخب السياسية في المجتمع).

40)ظواهر حضارية وجمالية من التاريخ القديم، الدكتور فوزي رشيد، 2011م.

يعرج بنا الدكتور فوزي رشيد في كتابه هذا على الإبداعات الحضارية الأولى للإنسان وتحليلها، والبحث عن أسبابها ودلالاتها، ونراه قد جهد ليمتعنا بمعرفة بدايات المظاهر الحضارية للإنسان، من نشأة التقاويم إلى غيبيات السحر وممارساتها في العالم القديم، ومن شعائر الاستسقاء إلى القوى الخفية للإنسان، وكيف فهمها وتعامل معها؟، ثم يحلق بنا إلى الأبراج السماوية، شارحاً علاقتها بطالع البشر خلال النصوص المسمارية، وينتقل ليحلل الدوافع الخفية وراء وأد البنات، كما يعرض لشعائر الزواج المقدس، والأعداد المقدسة ورموزها، وكذلك الألوان ودلالات كل لون منها، ومعانيها النفسية للبشر، وكان له نظرية جميلة عن ابتكار الشعر، وبداياته، من دون أن ينسى أن يعقد مقارنة طريفة بين الشاعر العربي "المتنبي" والأمير السومري "كوديا". وكان مؤلف هذا الكتاب في غاية التوفيق، عندما ربط الجمال بالحضارة، وصحبنا في رحلة ممتعة، ليطلعنا على ظواهر جمالية ودلالاتها الفنية في عمق أحاسيسنا، التي ربما تكونت في عهود الطفولة الحضارية المبكرة للجنس البشري.

41)مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية، قراءة في "شروح التلخيص" للخطيب القزويني، صابر الحباشة، 2011م.

تمثل هذه الدراسة محاولة لمعالجة بعض الشروح البلاغية القديمة من زاوية تداولية، تلجّ البعد التواصليّ في المنظومة البلاغية القديمة، كما تسعى إلى عقد مقارنات بين المعاني البلاغية، كما كرّستها تلك الشروح، وما اكتنفتها من معان تداولية، يمكن استبصارها بالاستعانة بما جاءت به بعض المقترحات التداولية الحديثة. وتتخذ هذه الدراسة "شروح التلخيص" للقزويني مدوّنة لها، حيث دُرست بعض أحوال المسند إليه كالحذف والذكر والتعريف والتنكير والتقديم والتأخير ناظرة إلى انتقال زاوية الرؤية من المعنى النحويّ إلى المعنى التداولي.

42) إشكاليّة الذّوق الفنّيّ عند محمود محمّد شاكر، خليفة بن عربيّ، 2011م.

لقد انطلق الباحث في تماثله مع قيمة الذّوق الفنّيّ في نهج محمود شاكر، الّذي نظر إلى التّراث بمنظار الشّموليّة في الرّؤية، والسّعة في الاطّلاع، والتآلف مع القراءة، والتّألّق في الحسّ الفطريّ، والانبعاث في نور المعرفة، والتّأنّي في إصدار الأحكام، بخاصّة حين منعته الهيبة أن يختلف مع أستاذه طه حسين في مواضع شتّى، ومع هذا كان محقّقا بارعاً من صدر واسع، وإبانة ساطعة، أو كما وصفه العقّاد بأنّه " المحقّق الفنّان "، في وقت كان محمود شاكر لا يعد نفسه كذلك، بقدر ما كان يحب أن يوصف بـ " القارئ الحفيّ "، و" الشّارح الوعيّ " لمتن اللّغة العربيّة وآدابها، الأمر الذي أوصله إلى نتائج في دراساته، أذهلت الأدباء والمفكّرين، كان مصدرها ما استنتجه من ذائقة فنّيّة رفيعة بخاصة في شعر المتنبّي.

43) السحر والخرافة، وموقف الإسلام، د.حسن الباش، 2011م.

الإسلام والأسطورة، من أين جاءت الأسطورة؟، الأسطورة والمقياس الحضاري، العودة إلى أساطير الماضي دليل على فقدان امتلاك الحاضر،الإسلام والخرافة، الجاهلية والخرافة، الخرافة والقوى غير المنظورة، ماذا تقول الخرافة عن علاقة الجن بالإنسان؟، الخرافة وأثرها الضار في الحياة الاجتماعية، الإسلام والسحر، السحر عند الشعوب القديمة، السياق القرآني والسحر، الجاهليون والسحر، السحر والاستعانة بالجن والشيطان، الرقى والتعاويذ وعلاقتها بالسحر، وموقف الإسلام منها، الإسلام والشعوذة، الشعوذة وموقف الإسلام منها، التنجيم والبروج، الشعوذة في عصر التكنولوجيا .

44) الإسلام وصراع الحضارات، محمد بن موسى بابا عمي، 2011م.

يتضمن هذا الكتاب جملة من البحوث والملاحق، أوحى بها مسار الفكر المنحرف لمن انساق وراء نظرية (صراع الحضارات)، فكانت محاولة من المؤلف، اعتمدت القرآن الكريم منطلقاً ومنهجاً، والسنة النبوية مثالاً وأنموذجاً للتأسيس لعصر جديد، بدأ يلوح فجره بعد إخفاق الهجمة التي قادتها أمريكا بزعامة المسيحيين المتهودين، وتبشيرهم بحرب صليبية جديدة ضد الإسلام، الذي صوروه دين عنف وإرهاب، فانقلبت عليهم، وأثبتت زيف ادعاءاتهم وإخفاق نظريتهم، والعصر الجديد، الذي ستكون قيادات أمريكا الحالية خارجه على نحو مؤكد، يحتاج إلى حوار حضارات، ينطلق من هذه البحوث، التي تبني ثقة متبادلة، تؤدي إلى تكامل حضاري، يهدف إلى خير الإنسانية وسعادتها .

45) مقدمة في أنثروبولوجيا العولمة، الغرب من اقتصاديات الذات إلى جغرافيا الآخر، رؤية تحليلية، د.جعفر نجم نصر، 2011م.

هل يفرض النمو الاقتصادي توجهاً نحو الهيمنة؟، وهل إيديولوجيا الاقتصاد الغربي تفرض ذلك النزوع؟، كيف يمكن تحليل العقل الأوروبي الاقتصادي أنثروبولوجياً؟، ولماذا أنثروبولوجيا العقل الأوروبي في تلك المراحل التاريخية كانت متوجهة إلى (الآخر) بعده نتاج الكشف الاقتصادي وأحد اكتشافاته الإنسانية؟، ولماذا كانت أنثروبولوجيا تحليل الذات الغربية لهم غائبة أو مغيبة، فهل الأنثروبولوجيا هي علم الآخر لديهم لا علم الذات؟، وإذا كان الغرب يمتلك وعياً معرفياً (عصر الأنوار) ، فلماذا كان وعيه وسلوكه في التعامل مع الداخل (مجتمعه) متناقضاً مع سلوكه في أثناء تعامله مع الخارج الآخر؟، وهل العولمة ظاهرة تاريخية ملازمة لطبيعة النمو الاقتصادي لأي حضارة، أم هي وقف على الحضارة الغربية فحسب، وطبيعة مسارها الحضاري، أم إن العولمة ظاهرة موجهة اقتصادياً؟، وهل هي بعبارة أخرى الوجه الآخر للرأسمالية الغربية؟.

46) القائد السياسي في التاريخ المعاصر، دراسة سياسية تاريخية في الزعامة وعوامل ظهورها، أ.د.موسى محمد آل طويرش، 2011م.

القادة والزعماء هم من يصنعون الأحداث في العالم، حقيقة لابد من التسليم بها، وعلى الرغم من الرافضين والمعارضين لهذا الرأي فإنهم لا يستطيعون إلا أن يؤكدوا أن من يصنع قرار الحرب هو الفرد القائد، ومن يقرر السلم هو الفرد القائد، ومن

يقود الانقلاب أو الثورة هو القائد، ومن يقود الدولة إلى الاستقلال أو إلى التقدم أو إلى الانهيار هو القائد، ومن يعمل على قيادة المجتمع للخلاص من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية هو الشخص القائد، ويرى عدد من المفكرين أن الخضوع والولاء للقائد كان أحد الأسباب التي أدت إلى ظهور السلطة، فهذه الحاجة متأصلة في الإنسان حتى أن هوبز عندما وضع نظريته (العقد الاجتماعي) وجد أن حالة الصراع الأولى في المجتمعات الإنسانية البدائية لم تنته إلا بعد أن قرروا اختيار القائد أو الحاكم الذي ينهي حالة الصراع وينظم شؤونهم، وذلك بعد أن تنازلوا له عن كل أشكال السيادة والحريات حسب رأي هوبز.
الكتاب يبين العوامل التي ساعدت على بروز هؤلاء القادة في التاريخ المعاصر، مع دراسة نماذج عن كل حالة ، إذ توزعت الدراسة على تناول دور القائد السياسي في صنع الأحداث و العوامل التي تساهم في تركيز السلطة بيد القائد السياسي.
و أنواع تركيز السلطة أو ما يطلق عليها (شخصنة السلطة) ودور القائد السياسي في صنع الأحداث الإقليمية والدولية، مع درس نماذج من القادة للتوضيح بصفته تطبيقاً عملياً للطروحات النظرية.

47) زمن الصراع على الإسلام، التدافع الكوني حول أنماط التديّن الإسلامي بين الشرق والغرب، منتصر حمادة، 2011م.

إذا كانت أهم معالم "التدافع الإسلامي" أو الصراع على النطق باسم الإسلام، قبل منعطف اعتداءات نيويورك، تُختزل في التوترات التي طبعت علاقة الأنظمة العربية والإسلامية مع الحركات الإسلامية، من جهة، أو الخلاف القديم/الجديد بين فقهاء المؤسسة والمفكرين الإصلاحيين، من جهة ثانية، فقد كانت أبرز معالم الصراع ذاته في مرحلة ما بعد الاعتداءات، ظهور أصوات غربية، سواء كانت محسوبة على صناع القرار السياسي أو الأمني، أو ناطقة باسم مراكز أبحاث و"علب أفكار"، تدعو إلى تعديل المناهج التعليمية والدينية في المجال التداولي الإسلامي العربي تارة، أو تروج لمفاهيم أخلاقية على صناع القرار الإسلامي العربي تارة أخرى، واستفحل هذا التدخل الغربي في الشؤون الإسلامية والعربية إلى درجة إصدار ما اصطلح عليه بـ"الفرقان الحق"، أو "النسخة المعدلة" من القرآن الكريم، وتطورت الأمور فلسفياً، عندما انخرطت أسماء فكرية وازنة في المجال التداولي الأمريكي، في شرعنة الحرب الأمريكية المفتوحة في العديد من بقاع العالم، وقد تكون أهم "حسنات" هذه المستجدات، انخراط العديد من الناطقين أو المحسوبين على العقل الإسلامي والعقل الغربي، في معارك "الاشتباك الفكري" والتي أفرزت لائحة من المؤلفات والبيانات والاجتهادات، هنا نسلط الضوء على بعض هذه الأعمال، بهدف تقريب المتلقي العربي من بعض خلفيات واستحقاقات "الصراع على الإسلام"

48) مقاربات في الديمقراطية والمجتمع المدني، دراسة في الأسس والمقومات والسياق التاريخي، علي عبود المحمداوي حيدر ناظم محمد، 2011م.

إن المجتمع المدني بعدّه كياناً اجتماعياً اكتسب وجوده التاريخي كمفهوم متماه مع مفهوم الدولة ، ونحن إذ نتناول هذا المفهوم إنما نتناوله في إطار الدولة، المجتمع المدني، التقابل بين مفهومين اكتسب كلٌ واحد منهما استقلاله في الوقت ذاته الذي ولدا فيه معاً، وبشأن مفهوم الديمقراطية فإنه من المفاهيم الملتبسة والمثيرة للجدل، ويكتنفها الغموض مع كثرة تعريفاتها، وما كتب عنها، وقد برز مفهوم الديمقراطية، الذي شهد ولادته الرسمية من رحم دولة المدينة الأثينية نظام حكم بين أنظمة أخرى ، ونحاول تقديم رؤية عن علاقة النظام الديمقراطي بمعناه المرتبط بدولة المدينة بداية والدولة القومية في العصر الحديث وأثر ذلك في علاقة المفهوم بعلاقته بالعولمة إطاراً عالمياً للتعميم الإيديولوجي والثقافي والسياسي والاقتصادي .

49) فلسفة الفن وعلم الجمال، د.علي شناوة وادي، 2011م.

في هذا الكتاب تعريف بعلم الجمال والفلسفة، ومعنى الفن ، والجمال لدى أفلاطون وأرسطو وأبي نصر الفارابي والغزالي، والكتاب يطرح أسئلة كثيرة، ماالجمال في الفكر الإسلامي، ماعناصر العمل الفني، ماالجمال الفني والجمال الطبيعي، ما مفهوم الجمال في الفكر الفلسفي البراجماتي، ماجماليات الفن السريالي، ماجماليات الفن التجريدي، وكذلك الحال إزاء الإشكاليات التي تظهر لنا عبر تحليل العملية الإبداعية من وجهة نظر فرويد ويونغ ورانك وجيلفورد، وأسئلة أخرى تشبه شكل التناص في مجال الفن البيئي والأحكام الجمالية وموضوعة الحدس فلسفياً واللاشعور ودوره في العملية الإبداعية، وفي مجال الحركات الفنية كالسريالية والتجريدية مثلاً.

50) التّوراة اليهُوديّة مكشوفةً على حقيقتها، رُؤية جديدة لإسرائيل القديمة، وأصُول نُصُوصها المُقدّسة على ضوء اكتشاف علم الآثار، أ. د إسرائيل فنكلشتاين، فيل أشر سيلبرمان، ترجمة : سعد رُستُم، ط3، 2011م، ط2، 2007م.

الكتاب إقرار على لسان محقّقَيْن يهُوديّين، إسرائيلي وأمريكي، صاحبَيْ خبرة طويلة في التّنقيبات الآثاريّة، وعلم الآثار، بأنّ التّوراة الحاليّة ليست كلّها كلمة الله، فجاء كتابهما هذا مثيراً جداً، واستفزازياً جداً لليهود، حيث أثبتا أنّ التّوراة الحاليّة كتَبَها كهَنَةٌ يهود في عهد الملك المُستقيم (يوشيا) ملك يهوذا في القرن السابع ق.م، فيبدأ كلّ فصل من فُصُول الكتاب بعرض الرّواية التوراتيّة، ثُمّ يعقب بذكر ما تقترحه المكتشفات الآثاريّة، فكانت النّتائج التي وصل إليها المُؤلّفان العلمانيّان طعنة نجلاء في صميم المُعتقدات اليهُوديّة التّقليديّة، وتحطيماً للرمُوز الدّينيّة التّقليديّة لليهُود، ولعلّ أهم أفكار الكتاب:1ـ لا تُؤيّد الأدلّة الآثاريّة رواية الخُرُوج الجماعي من مصر بالشكل والأعداد والطّريقة التي تذكرها التّوراة العبريّة.2ـ لم يقم يشوع بن نُون بحملة غزوات موحدة لفتح أرض كنعان.3ـ داوود وسليمان وجدا تاريخياً، لكن، كانا أقرب إلى رئيسَيْ عشيرة من ملكَين، كما لم يبن سليمان أيّ هيكل (معبد) هائل.4ـ لم يكن هناك دين يهودي موحد في أكثر تاريخ يهوذا (إسرائيل القديمة).5ـ ليس هناك دليل علمي على الوجود الحقيقي لشخصيات مثل إبراهيم أو إسحاق أو يعقوب، إن قوة وإفادة هذا الكتاب هي بُطلان الدّعاوى الصّهيونيّة في أرض فلسطين، استناداً لوجودهم القديم فيها، أو إنّها أرض الميعاد، على لسان اثنَين من كبار علمائهم أنفسهم، اللّذين أكّدا أنّ فلسطين كانت، وظلّت دائماً، مسكونة من عدة شُعُوب، تتالوا عليها كاليبوسيين، والكنعانيّين، والفلسطينيّين، والعماليق، والعَرَب، وإنّ الإسرائيليّين لم يكونوا إلاّ مجموعة هامشيّة فوضويّة، نَمَتْ وسيطرت فترة قصيرة على منطقة محدودة من المُرتفعات والتّلال المركزيّة في فلسطين، على حين كانت بقيّة فلسطين مسكونة من الكنعانيّين والفلسطينيّين وغيرهم.

المعاد عند الفلاسفة المسلمين من الكندي إلى ابن رشد

المَعاد.. أملٌ حلو زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة، وخيال عذب طاب لنا أن نسبح وراءه فاكتسى بكساء الواقع، وغيَّب شغفنا بالبحث عنه حتى كدنا نبرزه في مظهر الحاضر، وسلوة نتسلى بها عن الحرمان أو عثور الجد وسوء الطالع، وثأر من الموت الذي يحمل الشاب على الرحيل في عنفوان شبابه، ويرغم الشيخ على السير وإن تباطأ به ركابه.

يهدف الكتاب إلى بلورة رؤية فلسفية لمشكلة ليست ثمة فلسفة إلاّ وقالت كلمتها فيها، سواء بالإيجاب أم السلب، بالتصريح أم التلميح، منذ تشكل الملامح الحضارية الأولى للإنسان إلى يومنا هذا.

ولم نجد في الحضارة اليونانية - قبل أفلاطون وأرسطو - أفكاراً واضحة عن البعث والمعاد بقدر ما كانت أفكاراً يكتنفها الغموض والضبابية، ولكن مع أفلاطون وأرسطو تبلورت نظرية متكاملة ذات مقدمات عقلية أدت بالتالي إلى نتائج عبارة عن مواقف ألقت بظلالها فيما بعد على الفكر الإسلامي بشكل واضح جد...

أما الفلاسفة المسلمون بالأعم الأغ... بالمعاد الروحاني تأسيساً على مقدماتهم ... إلى ذلك الموقف وتلك القناعة.



www.darsafahat.com







